إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بحوث ودراسات

قراءات ومراجعات

تقارير

السنة الأولى   العدد الثالث   رمضان ١٤١٦ هـ/ يناير ١٩٩٦م

إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الأولى | العدد الثالث | رمضان ١٤١٦ هـ/ يناير ١٩٩٦م

مستشارو التحرير

المراسلات

The Editor, *Islamiyat al Ma'rifah*
International Institute of Islamic Thought-Malaysia
c/o IIUM, P.O. Box 70 Jalan Sultan
46700 Petaling Jaya, Selangor, Malaysia
Tel: (603) 757 1639, (603) 790 3546
Fax: (603) 756 1413

التنضيد والإخراج والطباعة: مؤسسة انترناشيونال جرافيكس

International Graphics 10710 Tucker Street, Beltsville, Maryland 20705-2223 USA

Tel: (301) 595 5999 Fax: (301) 595 5888



محتويات العدد

قواعد النشر

- تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي بالطريقة المتعارف عليها.
- يشترط في البحث ألا يكون قد نشر في أي مكان آخر.
- تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشاري المجلة، وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.
- ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر.
- ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.
- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجمًا إلى أي لغة أخرى، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث.

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

بصدور العدد الثالث من **إسلامية المعرفة** يكون قد مضى على الاستعدادات الأولية لإصدارها في مكتب المعهد بماليزيا ستة عشر شهراً، كما يكون قد مضى ثلاثة عشر شهراً على انعقاد أول اجتماع لهيئة التحرير. ولا ريب أن الأعداد الثلاثة التي صدرت حتى الآن غير كافية لإجراء وصف دقيق لشخصية المجلة أو إصدار حكم تقويمي محدد على وجهتها، فضلا عن تقدير مدى نجاحها في خدمة الرسالة التي دعت إليها وتحقيق الأهداف التي أنيطت بها. إلا أن ذلك لا يمنع من إبراز النقاط الآتية التي نأمل أن نفتح بها حواراً بين القراء يثري الرؤى ويطور الأفكار.

١ ـ هناك شعور قوي لدى الكثيرين من المهتمين بإسلامية المعرفة وتأصيل العلوم بأنه قد آن الأوان للانتقال من مجرد الدعوة إلى الفكرة والتبشير بها، وإبراز إطارها الفلسفي الجامع، إلى القيام بالبحوث والدراسات القطاعية، تطبيقا للفكرة، وتطويراً لمناهجها وآلياتها العلمية، وبلورة لطرائقها الإجرائية، وتعميقا لمقولاتها ومفاهيمها التحليلية.

٢ ـ يعتقد عدد غير قليل من المهتمين بحركة الأفكار وتاريخها ـ وخاصة في مجال فلسفة المعرفة ومناهج تحصيلها ـ أن تراكم الإنتاج الفكري والعلمي في مختلف مجالات المعرفة عنصر بالغ الأهمية في تكامل المنهجية المعرفية وتبلور أسسها الفلسفية ونضج مقولاتها العلمية.

٣ ـ بما أن الوحي ـ قرآنا وسنة ـ هو الإطار المرجعي لإسلامية المعرفة وتأصيل العلوم، فإن الأمر ينطوي على مزيد تعقيد بالنسبة للباحث المسلم في أي مجال من مجالات المعرفة، ويتطلب منه جهداً مضاعفاً قد لا يجد غيرُه من الباحثين نفسه في حاجة إليه. فليس مطلوباً من هذا الباحث أن يكون فقط على وعي بتطور فلسفة المعرفة في المجال الذي يليه، وامتلاكٍ لناصية المقولات العلمية والمناهج والآليات البحثية في ذلك المجال، سواء أكان ذلك في إطار التجربة التاريخية الإسلامية، أو في إطار الحضارة الغربية، وإنما المطلوب من الباحث المسلم أن يستوعب ذلك كله، ويدخل في عملية تعامل مباشر مع الوحي، يستنطق نصوصه، ويستخلص بصائره، ويستكشف فلسفته، ويمسك بالخيوط المنهجية الناظمة لتعاليمه وأحكامه.

٤ ـ يرى بعضهم أن إسلامية المعرفة ـ من حيث هي مشروع للتجديد الفكري وإعطاء مفهوم الاجتهاد مغزاه الجامع و أبعاده المعرفية الشاملة انطلاقا من مبدأ التوحيد ـ مازالت في حاجة إلى مزيد من التأسيس الفلسفي والصياغة النظرية، وهما أمران يتطلبان تضافر جهود المفكرين و العلماء والباحثين من أصحاب التخصصات والاهتمامات المختلفة.

٥ ـ إذا كانت إسلامية المعرفة جهداً ناصبا من أجل تطوير بديلٍ معرفي توحيدي يتعاطى مع الحقيقة في شمول أبعادها وتعدد جوانبها، متجاوزا بذلك الطروحات الأحادية والحصرية التي سادت في أغلب مدارس الفكر الوضعي وفلسفاته، فإن ذلك التطوير للبديل وهذا التجاوز لما هو سائد يقتضيان، في رأي طائفة من المهتمين، الدخولَ مع تيارات الفكر الوضعي في عملية حوارية ونقدية عميقة وشاملة، تقف على إشكالياته الأساسية، وتحدد مفاصلهُ الرئيسية، وتدرك سياقات تطوره التاريخية، وتحيط بمقاصده الاجتماعية ومتعلقاته الثقافية، وتمسك بمنطلقاته الفلسفية. وهذه القراءة النقدية للفكر الوضعي ينبغي أن تزدوج فيها رؤيةُ هذا الفكر من داخله ومن خارجه معا. وبعبارة أخرى، ينبغي لهذه القراءة أن تتكامل فيها رؤية هذا الفكر وفق مرجعيته الخاصة ورؤيته من خارجها، وتحديدا وفق المرجعية الإسلامية. كل ذلك في إطار نظرة تدرك أثر الظروف التاريخية والتحولات الحضارية والاجتماعية في مساقات الفكر وحركة الأفكار وتطورها.

٦ ـ ونستطيع أن نضيف أن ما ينطبق على التعامل مع الفكر الوضعي بمدارسه المختلفة واتجاهاته المتعددة يسري كذلك على الفكر الإسلامي، كما تطور وتكامل في سياق التجربة التاريخية للأمة في مجالات الثقافة الإسلامية كافة، من فقه وأصول وتفسير وفلسفة وكلام إلخ.

فكل تلك المجالات إنما هي تجسيد لتفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي، دركاً لمقاصده وقيمه، واستنباطاً لأحكامه وتوجيهاته، وتعبيراً عنها في الفكر وتحقيقا لها في الواقع، وذلك كله في سياق الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة، واستجابة لما تثيره من تحديات ومشكلات.

وهذا يعني أن للفكر الإسلامي، شأنه شأن أي فكر إنساني، إشكالياته الأساسية، ومفاصله الرئيسية، فضلا عن مرجعيته الخاصة المتمثلة في الوحي، قرآنا وسنة. بل إن الأمر أكثر تعقيداً وحساسية بالنسبة للفكر الإسلامي الذي يلتقي فيه ما يقبسه العقل الإنساني من معطيات الوحي المتجاوز لظروف الزمان والمكان، مع ما يستفيده من خبرته في التاريخ وتجاربه في الطبيعة مما هو محكوم بالأوضاع التاريخية والثقافية للإنسان.

تلك قضايا ومطالب نشعر أنها من باب الأولويات التي على العقل المسلم في العصر الحديث أن يعالجها، ويصرف من الجهد العلمي المنظم والنظر المنهجي المتصل ما يبلور فيها الرؤية، وينضّج الفكرة، ويستجيب بفاعلية للتحديات التي تواجه الأمة، إذ هي تحاول استئناف مسيرتها الحضارية.

وإذ نحن نثير تلك القضايا والمطالب، فإننا نرُوم ـ مرة أخرى ـ دعوة مثقفي الأمة ومفكريها وحفز عقولهم لاجتهاد معرفي شامل يؤسِّس للأمة قواعد راسخة للنهوض الحضاري والفعالية التاريخية في مسيرة الإنسانية.

في هذا العدد يقدم كل من لؤي صافي وإبراهيم رجب قراءتين لفكرة إسلامية المعرفة تتكاملان فيما تناقشانه من موضوعات وما تثيرانه من إشكالات. فبينما يركز لؤي صافي بحثه على دارسة الأطروحة الأساسية لإسلامية المعرفة وخطة العمل التي انبنتْ عليها في إطار جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي، متتبعا بالتحليل والمناقشة بعض الاستجابات وردود الفعل التي تولدت إزاء تلك الأطروحة، يقدم إبراهيم رجب نوعاً من المسح التاريخي للتطور النظري والمؤسسي لإسلامية المعرفة وخاصة في مجالات العلوم

الاجتماعية، مبرزاً مواطن التواصل والتكامل بين مختلف وجهات النظر التي تبلورت حولها، تأصيلاً نظريا وتطبيقا عمليا لها.

ويخلص صافي إلى أنه قد آن الأوان للانتقال بإسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية الكلية المؤسِّسة لها إلى المناهج التطبيقية والطرائق الإجرائية التي تتحول بمقتضاها فكرة الأسلمة أو التأصيل إلى حركة إنتاج علمي في مختلف مجالات المعرفة، إنتاج علمي يعالج القضايا العلمية التي يواجهها الفكر الإسلامي خصوصا، والفكر الإنساني عموماً.

أما إبراهيم رجب فيعمل على حصر الإشكالات الرئيسية التي برزت من خلال وجهات النظر المختلفة والتي تحتاج إلى مزيد بحث وتنظير وتطوير حتى يتسنى الانتقال إلى مرحلة الإنتاج الحقيقي لما يمكن عده علوما اجتماعية إسلامية.

تجدر الإشارة هنا إلى أن بحث لؤي صافي يأتي منطقيا وتاريخيا قبل دراسته التي نشرناها في العدد الأول بعنوان "نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية". فتلك الدراسة هي في الحقيقة محاولة للإجابة عن الإشكال الذي طرحه الكاتب في بحثه الذي ننشره في العدد الثالث، أي مسألة الانتقال من المبادئ الكلية إلى الطرائق الإجرائية. وقد تقدمت تلك الدراسة على البحث المنشور في هذا العدد نظراً لتأخر الترجمة العربية له.

أما عبد الحميد أبو سليمان فيتأمل في ورقته طرقَ دراسة العلوم الشرعية وتدريسها في مؤسسات التعليم العالي في العالم الإسلامي، محللا العوامل التاريخية والمنهجية التي أدت إلى الجمود في تلك العلوم، والتي تعطلت بسببها عملية الإبداع والاجتهاد فيها، مما جعلها منبتة الصلة عمّا يزخر به واقع المسلمين من قضايا ومشكلات.

ويدعو الكاتب في تأملاته إلى ضرورة إعادة النظر في منهجية دراسة معارف الوحي وتدريسها وتخليصها مما علق بها من المقاربات الجزئية التي افتقِدَ فيها النظرُ التكاملي إلى نصوص الوحي والرؤية الشمولية لما تنطوي عليه من تعاليم ومقاصد وتوجيهات.

ويأتي بحث محمد الدسوقي محاولاً استعادة النقاش الذي انطلق منذ منتصف السبعينيات حول تجديد أصول الفقه، بحسبانها العلمَ الضابط لعملية الاجتهاد،

والمبيّن لمسالك الاستنباط، والمؤسِّسَ لقواعد التعامل مع نصوص الوحي. ويدعو الدسوقي إلى ضرورة مراجعة مناهج هذا العلم وقواعده وتصفيتها من العناصر غير المنتجة وغير الضرورية فيها، مؤكدا أن تحويل الكلام في مقاصد الشريعة إلى مبحث أساسي في علم الأصول من شأنه أن يفتح آفاقاً أرحب وأكثر ثراء للاجتهاد في العصر الحديث.

هذا وقد تضمن العدد الثالث أيضا ثلاث مراجعات. أما باب التقارير فقد اشتمل على ثلاثة تقارير: اثنان من باكستان، ويرتبطان ارتباطاً مباشرا بقضايا إسلامية المعرفة؛ والثالث عن مؤتمر المرأة الذي عقدته منظمة الأمم المتحدة في بكين بالصين في شهر سبتمبر عام ١٩٩٥، كما تضمن توصيات المؤتمر العربي الثالث للتأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

هَيئة التحرير

إسلامية المعرفة

من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية[1]

لؤي صافي[2]

أصبحت إسلامية المعرفة واحدة من القضايا الرئيسية التي تشغل رجال الفكر الإسلامي. ويمكن ملاحظة أهمية القضية هذه من خلال البحوث والدراسات العديدة التي نشرت خلال العقد المنصرم ضمن مقالات وكتب ظهرت بلغات مختلفة، أو نوقشت في ندوات ومؤتمرات علمية عقدت في بلدان متعددة.

لذلك تهدف هذه المقالة إلى تقويم بعض الجهود الرامية إلى تطبيق الإطار النظري لإسلامية المعرفة في دراسة الظواهر الاجتماعية المختلفة، وتطوير إجراءات منهجية مناسبة للتعامل مع التخصصات العلمية انطلاقا من مبادئ معرفية إسلامية. وتخلص دراستنا هذه إلى عدد من النتائج، أهمها أن مشروع إسلامية المعرفة ما زال في مراحله الأولى، ويحتاج إلى إدخال تعديلات على الخطة الأساسية بحيث يتم التركيز على الدراسة النقدية لطرائق البحث المعتمدة في الدراسات التراثية ومناهج البحث الغربية الحديثة، كما سنوضح لاحقاً.

---

[1] نشر أصل المقالة باللغة الانجليزية في المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية *American journal of Islamic social sciences*، ربيع ١٩٩٣، المجلد العاشر، العدد الأول، وقام المؤلف بترجمته إلى العربية.

[2] أستاذ مشارك - نائب العميد للشؤون العلمية بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية - الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا. دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة وَين (Wayne) بولاية ميشيجان الأمريكية ١٩٩٢م.

الإطار النظري لإسلامية المعرفة

لعل من أبرز الاجتهادات الرامية لتطوير منهجية معرفية إسلامية تلك التي قدمها رجالات المعهد العالمي للفكر الإسلامي. لذلك ننطلق في دراستنا للإطار النظري لإسلامية المعرفة من رسالة نشرها المعهد في مطلع الثمانينيات تحت عنوان: **إسلامية المعرفة: المبادئ وخطة العمل**. أرجعت الرسالة، التي حرر إسماعيل الفاروقي رحمه الله طبعتها الإنجليزية، وحرر عبد الحميد أبو سليمان وطه جابر العلواني طبعتها العربية، تخلف الأمة إلى عاملين : الازدواجية التعليمية المتمثلة في الانقسام بين الاتجاهين الإسلامي والعلماني من جهة، وانعدام الرؤية الواضحة لتوجيه الفعل الإسلامي في الاتجاه الصحيح من جهة أخرى. و أكدت ضرورة تحقيق تكامل معرفي بين الدراسات الشرعية والإنسانية لإنهاء الازدواجية التعليمية، وتجاوز الأزمة التي تعتري الأمة: "المهمة التي تواجه الأمة في القرن الهجري الخامس عشر تتحدد في حل المشكلة التعليمية. إذ يتعذر على الأمة استعادة مكانتها دون إعادة بناء نظامها التعليمي وتصحيح عيوبه. ومن ثم يجب إزالة حالة الازدواجية التعليمية السائدة عند المسلمين وإنهاؤها، وإلغاء تشعبها إلى نظام تعليم إسلامي وآخر علماني، بحيث يتحقق اتحاد النظامين وتكاملهما"[٣].

لذلك أناطت الرسالة مهمة تحقيق التكامل التعليمي بالأساتذة الجامعيين ممن يتصفون بفهم دقيق للتخصصات الحديثة والعلوم التراثية على السواء [٤]، وعدّت إصدار كتب جامعية تحتوي على معرفة إسلامية المؤشر العملي لمهمة التكامل هذه، بل عَدَّتْهُ فحوى عملية إسلامية المعرفة: "تتحدد عملية إسلامية المعرفة، على المستوى العملي، في تحقيق إسلامية التخصصات [المختلفة]، أو بتعبير أفضل، إنتاج كتب جامعية في التخصصات [المعتمدة اليوم] ـ التي تزيد على العشرين ـ وفقا للرؤية الإسلامية"[٥].

---

[٣] المعهد العالمي للفكر الإسلامي: إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، ص ٩.
Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan (Herndon, VA: IIIT, 1987).

[٤] المرجع نفسه، ص ١٤.

[٥] المرجع نفسه.

بيد أن عملية التكامل المعرفي هذه ليست مجرد مزج بين المعرفة التراثية الإسلامية والغربية الحديثة، بل إعادة توجيه وتشكيل منهجي لمجالات البحث العلمي وفق مجموعة من الضوابط والمعايير مستمدة من الرؤية الإسلامية الصافية[٦]. لذلك أشارت الرسالة، عند مناقشة قضية المنهجية العلمية، إلى قصور طرائق الاجتهاد التراثية. ويظهر القصور هذا من خلال نوعين متعارضين من المقاربات البحثية الشائعة. يتمثل النوع الأول في حصر عملية الاجتهاد في القياس الفقهي، وبالتالي تقليص مختلف المشكلات التي يواجهها المسلم المعاصر إلى مسائل فقهية، وإناطة عملية الاجتهاد في مختلف أوجه الفكر والحياة بالفقيه، واختزال دائرة البحث العلمي والمعرفي إلى دائرة العلوم الفقهية. بينما يتمثل النوع الآخر من المقاربات في الاتجاه الصوفي الذي عمد إلى إلغاء كل الضوابط المنطقية والمبادئ العقلية، واعتماد ـ بدلاً منها ـ منهجية تقوم على حدس مجرد[٧].

ونبهت الرسالة إلى ضرورة تطوير منهجية متوسطة تتجنب تجاوزات المقاربات البحثية المذكورة آنفا، فتحول دون إخراج معظم المشكلات الحديثة التي تواجه المسلم المعاصر من دائرة البحث العلمي المشروع، كما تحول دون دخول الأسطورة والخرافة إلى دائرة المعرفة العلمية[٨].

بيد أن الرسالة لم تتطرق إلى دراسة طرائق البحث العلمي التي تشكل العمود الفقري في قضايا المنهجية العلمية، بل اكتفت بتحديد المبادئ المعرفية الكلية لمشروع إسلامية المعرفة. لذلك عمدت رسالة **إسلامية المعرفة** إلى تمييز خمسة مبادئ عامة تحت عنوان "المبادئ الأولية للمنهجية الإسلامية"، مشددة على أن هذه المبادئ تشكل الإطار العام الموجه لعملية الإسلامية : "يجب على إسلامية المعرفة أن تلتزم بعدد من المبادئ التي تشكل جوهر الإسلام، في الوقت الذي تتفادى فيه زلات المنهجية التقليدية. ذلك أن إعادة ترتيب التخصصات [الحديثة] في إطار إسلامي يتطلب إخضاع نظرياتها وطرائقها، وأهدافها وأسسها إلى المبادئ [الكلية] الآتية"[٩].

---

[٦] المرجع نفسه، ص ١٥.
[٧] المرجع نفسه، ص ١٩.
[٨] المرجع نفسه .
[٩] المرجع نفسه، ص ٢٢.

ولقد صاغت الرسالة المبادئ الكلية الخمسة للمنهجية الإسلامية المقترحة في وحدات خمس: وحدة الخالق، ووحدة المخلوق، ووحدة الحقيقة، ووحدة الحياة، ووحدة الإنسانية. ويظهر عند التأمل في المبادئ أو الوحدات الخمس المذكورة أنها تشكل نظرية الوجود، أو المقدمات الوجودية لنظرية المعرفة الإسلامية. ولأن بحثنا الحالي يتركز على قضايا المنهجية فإننا لن نتعرض إلى المبادئ الوجودية هذه بالتفصيل، بل نكتفي بتحديد دلالاتها المعرفية والأخلاقية.

يمكن صياغة المبادئ المعرفية المنبثقة عن المبادئ الوجودية الخمسة السابقة على النحو الآتي :

١ ـ خلق الله تعالى كل شيء بقدر. لذلك لا يجوز وصف أي من الموجودات الكونية بالعبثية.

٢ ـ يحكم الكون نظام دقيق، يتأسس على مجموعة من القوانين المطردة القابلة للاكتشاف بوساطة العقل البشري. لذلك لا يصح إضفاء الصدفة أو العشوائية على ظواهر الوجود.

٣ ـ يضفي النظام الكوني وحدة وتكاملاً على الخليقة من خلال ربط مكونات الوجود بنوعين من العلاقات: علاقات عليّة تربط العلل بمعلولاتها، وعلاقات غائية تربط الغايات بالوسائل المؤدية إليها.

٤ ـ المعتقدات الإسلامية التي تشكل القاعدة القبلية للتفكير لا يمكن أن تتناقض مع مبادئ العقل. وبالتالي يلزم تساوق الحقائق التي يكشفها الوحي والحقائق التي يكتشفها العقل من خلال الخبرة الإنسانية.

٥ ـ إن تسخير الكون للإنسان يجعله خاضعاً لقدرات الإنسان، وقابلاً للتكيف والتشكل وفق إرادته، والاستجابة لحاجاته و مقاصده.

٦ ـ ترتكز معاني التنزيل على ركنين أساسيين: القواعد البيانية والبلاغية للغة العربية، والواقع الإنساني المعيشي.

٧ ـ لا يمكن اعتبار أيّ بحث في طبيعة الخلق نهائياً أو ختامياً، نظراً لاستحالة حصر أنساق الخلق والإبداع الإلهي. ولذلك فإن انفتاح عقل المسلم على الأدلة المتجددة والنظر في المعطيات المستجدة ضرورة عقلية وإيمانية.

٨ ـ يتميز السلوك الطبيعي عن الفعل الإنساني في خضوع الأول إلى قوانين ضرورية لازمة، واعتماد الثاني على قواعد مختارة، تبناها الإنسان بمحض إرادته الحرة، وتبرز مصداقيتها عبر الوساطة الإنسانية بمختلف تجلياتها التاريخية.

إضافة إلى القوانين المعرفية السابقة، يمكننا استخراج عدد من القواعد الأخلاقية من المبادئ الوجودية الخمسة التي بسطتها الرسالة، لعل أبرزها:

١ ـ قاعدة الأمانة التي تُلزم الإنسان العيش وفق مبادئ أخلاقية كلية حددها الوحي.

٢ ـ قاعدة الاستخلاف التي تُنيط بالإنسان عمارة الأرض وتأسيس نظام اجتماعي يسمح بتطوير القدرات الإنسانية وإبرازها.

٣ ـ يتحمل المفكر المسلم مسؤولية تنظيم الحياة الإنسانية في مجالاتها المختلفة على أساس مبادئ الوحي وتصوراته، بحيث تتجلّى في الثقافة والحضارة الإسلامية مقاصد الشريعة الكلية المتكاملة.

٤ ـ الفعل السياسي (أي مجموعة النشاطات الرامية إلى تنظيم الحياة العامة وفق مقاييس الحق والعدل) مهمة روحية وواجب أخلاقي.

٥ ـ يتساوى الناس جميعاً في كرامتهم الأساسية واستحقاقهم الحياة الإنسانية. لذلك فإن المركزية العرقية، المتمثلة بصورة خاصة في التطرف القومي والاستعلاء العنصري، جريمة أخلاقية.

٦ ـ تتعارض المفاصلة بين الجانب الروحي والديني والجانب الحياتي والتنظيمي مع رؤية الإسلام ومفاهيمه الجوهرية التي تلزم كل إنسان تطوير حياته وتوجيه أفعاله وفق مبادئ التنزيل العلوية.

يتضح من العرض السابق أن الرسالة لا تناقش تحت عنوان "المنهجية العلمية" إجراءات البحث العلمي وطرائقه، بل تحدد المبادئ الأساسية التي تشكل القاعدة المعرفية للمنهجية الإسلامية. ورغم أن المبادئ الأولية الملخصة آنفا قابلة للتعديل على مستوى التفسير العملي، وللإضافة على مستوى الصياغة العامة، فإننا نرى أنها تشكل القاعدة المعرفية التي يمكن أن تتأسس عليها المنهجية البحثية الإسلامية المنشودة. لذلك فإننا نعتقد أن إسهام الرسالة الجوهري يتحدد، أولاً: في وصفها الدقيق لطبيعة المشكلة الثقافية والتربوية التي

تواجه مجتمع المسلمين المعاصر، وثانياً: في رسمها لمعالم الإطار العام للمنهجية البحثية المطلوبة.

لننتقل الآن إلى مناقشة الجزء التطبيقي من الاقتراح الذي تقدمت به رسالة **إسلامية المعرفة**، ونقصد بذلك "خطة العمل" الواجب اتباعها لتحقيق أهداف الإسلامية المنشودة. وتتألف الخطة هذه من اثنتي عشرة خطوة ملخصة في الشكل (١) المرفق في آخر البحث. ويتضح عند التأمل في هذه الخطوات أن خطة العمل المقترحة ناضجة وعلى درجة عالية من الوضوح.

بيد أننا إذا نظرنا إلى آليات تنفيذ هذه الخطة في الواقع العملي كما عرضها الفاروقي في الطبعة الإنكليزية الأولى نجد أنها في غاية التعقيد والصعوبة. ويعود تعقيد الخطة المقترحة وصعوبة تنفيذها إلى تجاهلها لاعتبارين هامين : أحدهما نفسي والآخر إجرائي . ذلك أننا إذا فسرنا تعاقب الخطوات الاثنتي عشرة تفسيراً حرفياً مطابقاً، فإن البدء بالخطوة التالية يقتضي اكتمال الخطوة السابقة لها. وهذا يعني أنه في غياب نخبة علمية كبيرة مهتمة بقضية إسلامية المعرفة، ومتمرسة بأعمال البحث العلمي الصارم، يتطلب تنفيذ الخطة مدة زمنية طويلة، تتجاوز في امتدادها كل الآمال والتقديرات اللازمة لتحفيز الباحثين والعلماء للعمل على تحقيقها. بل إن صعوبة تنفيذ الخطة تبرز بصورة واضحة عند ملاحظة أن المحفزات العملية التي يمكن أن تحرك العالم والباحث للعمل على تحقيقها تتركز في حلقتين متقدمتين من سلسلة الخطوات التنفيذية، وبالتحديد في "تأسيس مناسبة الإسلام للتخصصات العلمية" و "إنتاج الكتاب الجامعي".

لذلك نرى أن تجاوز المعوقات النفسية والإجرائية يتطلب إحداث تغيير في نسق تعاقب الخطوات المذكورة، بحيث يتم تنفيذ الخطوات هذه وفق محاور متوازية، وهو تغيير سبق أن أشارت إليه الطبعة العربية الأولى للرسالة التي حررها عبد الحميد أبو سليمان. ويظهر الشكل (٢) نسق المحاور المتوازية المذكور (انظر الملاحق). ويتضح لنا مباشرة عند توظيف محاور متوازية أن أهمية النسق الجديد لا تقتصر على اختصار زمن التنفيذ، بل تتعلق أيضا بقدرته على تسليط الضوء على مواطن الضعف والكلل في الخطة الأولى. إذ يظهر النسق المتوازي أن الخطوات ٢ و ٥ و ٦ و ٧ مرتبطة ارتباطاً وثيقاً فيما بينها، نظرا لأن مهمة تحديد مناسبة مبادئ الإسلام وتصوراته للتخصصات العلمية

الحديثة، ومهمة النقد والتمحيص المنهجي للفكر الغربي، لا يمكن أن تناطا بمجموعتين علميتين مختلفتين.

ويظهر النسق المتوازي أن على العلماء المسلمين المعاصرين أن يلمّوا بنوعين من المعارف: موضوعية نظرية (الخطوات ١ و ٣ و ٤) وإجرائية شكلية (الخطوات ٦ و ٧ و ١٠). بينما تمثل الخطوات ٢ و ٥ و ٨ و ٩ تأثير الالتزامات الروحية والأخلاقية للباحث في عملية اختيار المصادر المعرفية وتحديد أهمية المشكلات المطروحة وأولويات التعامل معها. وبالتالي لا يمكن فصل الخطوات هذه عن عملية التفكير نفسها، بل يجب النظر إليها على أنها خطوات اصطفائية تمثل عمليات تخيّر لبعض المضامين العلمية واستبعاد للبعض الآخر.

فإذا أخذنا الملاحظات السابقة بعين الاعتبار عند ربط خطوات خطة العمل الاثنتي عشرة، أمكن تحصيل نسق ثالث على النحو المبين في الشكل (٣). ورغم أن النسق الجديد الحاصل يزيد حجم العمل الفكري المنوط بالباحث المجتهد، فإنه من ناحية أخرى يؤدي إلى اختزال السلسلة الإجرائية الطويلة إلى خطوتين: إتقان المضامين العلمية، وإتقان الأساليب العملية. وبطبيعة الحال فإن الإتقان الذي نعنيه هنا إتقان نسبي لا مطلق، ونقصد بذلك تحصيل مستوى عال من المعرفة والقدرات العلمية مع اعتبار حدود الوقت المتاح ومستوى التطور العلمي ضمن التخصص. هذا و يمكننا ملاحظة أن النسق الجديد يبرز الأهمية الكبيرة للمنهجية العلمية في مشروع إسلامية المعرفة، ويظهر بوضوح أن عملية توليد معرفة إسلامية متوقفة على تطوير طرائق بحث إسلامية.

نود قبل البدء بتقويم نماذج من الأعمال التي حاولت اعتماد المنهجية البحثية التي تقدمت بها رسالة إسلامية المعرفة خلال العقد المنصرم تسجيل ملاحظتين: أولاهما، أن إناطة إنتاج معرفة إسلامية بتطوير طرائق بحث مناسبة للتصور الإسلامي الكلي لا تقتضي بلورة صريحة للمنهجية قبل ظهور إسهامات معرفية نظرية. وثانيهما، أن المعرفة الإسلامية المتحصلة باعتماد النسق المبين في الشكل (٣) (إنتاج الكتاب الجامعي) ذات صفة أولية وانتقالية، نظراً لعدم خضوعها للنقد والتقويم والتطوير من قبل الجماعة العلمية. وسنعود لاحقا لمناقشة هذه الملاحظة بشيء من التفصيل.

وهكذا أدت أطروحة "إسلامية المعرفة" إلى تبلور عدد من المواقف، يمكننا تمييز ثلاثة منها. ينكر الموقفان الأولان الحاجة إلى تطوير منهجية علمية إسلامية، ويتمثلان في آراء محمد سعيد رمضان البوطي وفضل الرحمن التي سنناقشها لاحقاً. إذ يدعي البوطي أن المنهجية العلمية الإسلامية قد تم "اكتشافها" من قبل علماء المسلمين الأوائل، بينما يتقدم فضل الرحمن بأطروحة شبيهة بتلك التي نافح عنها ابن رشد في رسالة "**فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**" زعم فيها أن مناهج البحث أدوات مستقلة عن التوجهات الدينية. أما الموقف الثالث فيتمثل في آراء مفكرين التزموا مشروع إسلامية المعرفة وقاموا بمحاولات معتبرة للإسهام في تطويره.

ولعله من المفيد، قبل الشروع في تقويم محاولات الفريق المؤيد، اختبار حجج المعارضين لإسلامية المعرفة.

ردود الفعل المعارضة

لعل من أبرز المواقف المعارضة لأطروحة إسلامية المعرفة الموقف الذي اتخذه محمد سعيد رمضان البوطي في بحث تقدم به إلى المؤتمر العالمي الرابع حول المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية التربوية الذي عقد في الخرطوم في عام ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م. إذ ادعى البوطي في بحثه ذاك أن المنهجية العلمية "حقيقة" تنتمي إلى "العالم الموضوعي"، وأنها ذات طبيعة ثابتة ومستقلة في وجودها وبنيتها عن الفكر الإنساني، كما هو حال سائر الأشياء فوق الحسية[١٠]. وشدد البوطي في بحثه المذكور على أن موضوعية المنهجية العلمية وثباتها يتأتيان من الوظيفة التي تقوم بها، بوصفها أداة أو "ميزانا" للتأكد من صحة عملية التفكير وصدق نتائجها. وهذا يقتضي استقلال المنهجية العلمية عن عملية التفكير نفسها. وخلص البوطي في بحثه إلى استحالة تعديل المنهجية العلمية باستخدام العقل نظراً لحاجة العقل حينئذ إلى اعتماد منهجية ثانية لتعديل المنهجية الأولى،

[١٠] محمد سعيد رمضان البوطي: "أزمة المعرفة وعلاجها في حياتنا الإسلامية المعاصرة"، في كتاب المنهجية الإسلامية للعلوم السلوكية و التربوية، تحرير الطيب زين العابدين، المجلد ١ (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٤١١ / ١٩٩٠)، ص٥٧.

والثانية إلى ثالثة، مما يؤدي بنا إلى الدخول في التسلسل[١١]. لذلك يرى البوطي أن ثبات المنهجية العلمية وموضوعيتها يؤديان بالضرورة إلى استحالة تطويرها أو إدخال تعديلات عليها. وبالتالي تنحصر مهمة العقل الإنساني ـ أو إن شئت فقل العقل المسلم ـ في "اكتشاف" المنهجية "الصحيحة"[١٢].

ولا يكتفي البوطي بحصر مهمة العقل المسلم في "اكتشاف" المنهجية العلمية، بل ينتقل بعد "التدليل" على فرضيته هذه إلى التأكيد على أن عملية الاكتشاف قد تمت فعلاً ومنذ زمن طويل في "عصر الإسلام الذهبي": "بعد أن عرفنا أن دراسة المنهج دراسة علمية صحيحة لن تكون إبداعية، ولا حتى تطويرية بأي حال من الأحوال، نقول: إننا لحسن الحظ لن نحتاج في عصرنا هذا إلى اكتشاف المنهجية أو إلى التفتيش عنها . فإن المنهج موجود. وإن عصر الإسلام الذهبي قد شهد تكامل بنيانه على أيدي المسلمين اكتشافا وتنسيقا وتدوينا"[١٣] أما عن وظيفة العقل المسلم المعاصر ومهمته في الجهود البحثية في دائرة المنهجية العلمية فيرى أن المهمة الرئيسية للعالِم المعاصر تقتصر على أمرين: (١) إعادة صياغة المنهجية العلمية "المكتشفة" من قبل الأوائل بحيث تصبح أكثر استجابة "لحاجاتنا الراهنة"، و (٢) تقديمها في قالب عصري يتناسب والخطاب العلمي الحديث[١٤].

لاجرم أن محاكمة البوطي السابقة تعد مثالا للمواقف التي حاول العديد من رواد مدرسة إسلامية المعرفة تفنيدها وإظهار اضطرابها وتهافتها، كما يظهر من الأبحاث المقدمة في مؤتمر الخرطوم حيث قدم البوطي بحثه هذا. ويمكننا إعادة اضطراب المحاكمة هذه إلى أمرين. الأول، أنها تخلط بين طرائق البحث العلمي ومبادئ العقل الأساسية، إذ من الممكن وصف مبادئ العقل الأساسية (كمبدأ الهوية وعدم التناقض) بالثبات وعدم احتمال التعديل والتطوير باعتبارها تشكل البنية الداخلية لوظيفة التفكير. لكن يتعذر استخدام الوصف ذاته بالنسبة لآليات الاستدلال وطرائق البحث المستخدمة في أصول الفقه، مثل الاستحسان.

---

[١١] المرجع نفسه .
[١٢] المرجع نفسه، ص ٥٩.
[١٣] المرجع نفسه .
[١٤] المرجع نفسه، ص ٥٩-٦٠.

وفضلا عـن تخليطه بين طرائق البحث ومبادئ العقل، يتجاهل البوطي في محاكمته السابقة أن أصول الفقه التي تمثل المنهجية المستخدمة في الدراسات الشرعية لم "تُكتشف"، لكنها تنامت وتطورت عبر قرون عديدة، وهي لذلك قابلة لمزيد من التطوير. ولعل في اقتراحه صياغة أصول الفقه بلغة حديثة إشارة خفية إلى قصور نظريات أصول الفقه التاريخية وحاجتها إلى تحسين وتطوير؛ لأننا إذا ربطنا المصطلحات والمفاهيم العلمية أساسا بدلالاتها ومعانيها، دون الاعتماد على الأذواق الجمالية المتغيرة، يصعب علينا فهم الحاجة إلى إعادة صياغة لغة "المنهجية العلمية الخالدة". ويبقى التسويغ الوحيد لتقديم المنهجية العلمية التقليدية في قالب جديد وجود اختلافات مفهومية وإجرائية جوهرية بين القديم والحديث.

فإذا انتقلنا إلى اعتراض فضل الرحمن على مشروع إسلامية المعرفة نرى أن هذا الكاتب ينطلق من مقدمات مختلفة. ففي مقالة كتبها قبل وفاته بأشهر، ونشرتها **المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية** (*American Journal of Islamic Social Sciences*)، شدد فضل الرحمن على عدم إمكان تطوير منهجية علمية أو رسم خطة تفصيلية لتحقيق إسلامية المعرفة، رغم اعترافه بأن العلوم الحديثة تنطوي على قيم ومثل غربية؛ وزعم أن أمل المسلمين الوحيد في تحصيل علوم ومعارف إسلامية يرتبط بمقدرتهم على تطوير العقل المسلم نفسه. يقول فضل الرحمن: "بالنظر إلى القضية موضوع الاعتبار هنا ـ إسلامية المعرفة ـ أخلص إلى النتيجة [الآتية]: يجب علينا أن لا نكرس طاقتنا في رسم خرائط وجداول حول كيفية تطوير معرفة إسلامية. لنستثمر أوقاتنا وأموالنا في تطوير العقول بدلا من الأطروحات"[١٥].

يصعب على أي مفكر نظر في قضية إحياء الحركة العلمية الإسلامية الاختلاف مع فضل الرحمن في ضرورة الاعتماد على علماء يجمعون بين الكفاءة العلمية العالية والالتزام الإسلامي المتين لتطوير علوم إسلامية. بيد أن الحاجة إلى المفكر الملتزم لا تعني بأية حال إمكان تطوير علوم ومعارف إسلامية في غياب

---

[١٥] فضل الرحمن، "رد على إسلامية المعرفة"، ص١٠:
Fazlur Rahman: "Islamization of Knowledge: A Response", *American Journal of Islamic Social Sciences* (September 1988) Vol,5, No.1.

منهجية علمية متميزة. لذلك نجد أن فضل الرحمن نفسه قد اضطر إلى تقديم تصورات تتعارض وفحوى الموقف الذي أراد تثبيته والتدليل عليه. فقد أكد في مطلع مقالته المذكورة استحالة تطوير منهجية قادرة على هداية الفكر البشري، لأن "الفكر الإنسي يعمل وفق نمط خاص به. وبالتالي فلازلنا نجهل حتى اليوم طبيعة عملية التفكير البشري"[١٦]. وتابع فضل الرحمن تأكيداته مشيراً إلى جهود أفلاطون في اكتشاف بنية العقل الإنسي، التي أدت في النهاية إلى تطوير نظرية القياس المنطقي. وخلص إلى أن أفلاطون فشل في مهمته هذه لأن "الواقع العملي ينفي نفيا جازما حدوث شيء من هذا القبيل، لأن الفكر الإنسي لا ينحو نحوا قياسيا"[١٧].

بيد أن فضل الرحمن يفاجئنا في الفقرة التالية بطرح خطة عملية للوصول إلى إسلامية المعرفة يلزم فيها علماء المسلمين بمهمتين : (١) تقويم الحركة العلمية التراثية، و (٢) تقويم الحركة العلمية الغربية. ثم يضيف أن القيام بهذه المهمة يتطلب من علماء المسلمين اعتماد "ضوابط محددة مستنبطة أصلا من المعين القرآني" [١٨]. وهكذا يتحول اعتراض فضل الرحمن إلى خلاف لغوي، لأن عملية استنباط الضوابط القرآنية لتقويم التراث الإسلامي والغربي هي فحوى مشروع إسلامية المعرفة.

وهكذا تبدو النتيجة التي توصل إليها فضل الرحمن في الفقرة الختامية لمقالته على تناقض تام مع المقدمات التي بدأ منها بحثه، مما يكشف لنا اضطراب اعتراضه وغموض موقفه من فكرة إسلامية المعرفة، بل ومن مفهوم المنهجية نفسه. لأن اعتراف المرء بالحاجة إلى "ضوابط محددة" لتوجيه عملية تقويم التراثين الإسلامي والغربي، يقتضي منه اعترافا آخر بالحاجة إلى قواعد معرفية تقود عملية استنباط الضوابط هذه، ثم تطبيقها عملياً، أي إلى منهجية علمية إسلامية.

---

[١٦] المرجع نفسه، ص ١١.

[١٧] المرجع نفسه، ص ١٠.

[١٨] المرجع نفسه، ص١١.

قصور الطرائق العلمية التراثية

إذا تجاوزنا المواقف المعارضة لمشروع إسلامية المعرفة فإننا نجد كمّاً معتبراً من الأبحاث والدراسات الهادفة إلى تطوير هذا المشروع في اللغتين العربية والإنكليزية. ونجد في طليعة المساهمين في توضيح فكرة إسلامية المعرفة خلال العقد الماضي ومن رواد المشروع الأوائل عبد الحميد أبو سليمان. فقد اهتم أبو سليمان منذ البداية بنقد المنهجية العلمية التقليدية المتمثلة في أصول الفقه، ودعا إلى تطويرها وإعادة صياغتها من جديد. ويمكن الإطلاع على خلاصة موقفه من المنهجية التراثية في مقالة نشرها عام ١٩٨٥ بعنوان "إسلامية المعرفة - إحالة خاصة إلى العلوم السياسية"[١٩].

يربط أبو سليمان في كتاباته تجديد الفكر الإسلامي بعملية تطوير منهجية البحث الإسلامية بحيث يتم تجاوز قصور المنهجية القديمة التي لم تعد تتناسب مع احتياجات البحث العلمي المعاصر، نظراً لانحصار طرائقها في تحليل أنساق التفكير اللغوي والقانوني. ويعيد أبو سليمان المعضلة التي تواجه الجماعة العلمية في العالم الإسلامي إلى الاعتقاد السائد في الدوائر الإسلامية بأن الفقيه المتمرس في القضايا الأخلاقية والقانونية، قادر أيضا على حل المشكلات المختلفه التي تواجه الأمة اليوم. يقول أبو سليمان: "تنبع أزمة [الفكر الإسلامي] أيضا من طبيعة طرائق البحث [التراثية] المحدودة في إطار الدراسات اللغوية والنصية والفقهية. وتتجلى هذه المواقف في ميلنا إلى إناطة حل أزمتنا الفكرية والثقافية والمعرفية بالفقيه التقليدي"[٢٠].

لذلك يقترح أبو سليمان خطة يسيرة مركّزة تتجاوز تعقيدات الخطة العامة التي تقدم بها الفاروقي، وتتيح للمفكر والباحث المسلم التعامل مع عدد محدود من المشكلات. وتتألف الخطة المقترحة لحل الأزمة الفكرية التي تواجه المجتمع الإسلامي المعاصر من محاور ثلاثة.

---

[١٩] عبد الحميد أبو سليمان، " إسلامية المعرفة - إحالة إلى علم السياسة" :

Abdul Hamid Abu Sulayman: "Islamization of Knowledge With Special Reference to Political Science, *American Journal of Islamic Social Sciences* (December 1985) Vol. 2, No.2

[٢٠] عبد الحميد أبو سليمان، المرجع نفسه، ص ٢٩٨-٢٩٩.

أولاً: إعادة تعريف العلاقة بين العقل والوحي، إذ يؤكد أبو سليمان ضرورة تحديد طبيعة العلاقة بين الوحي والعقل بأسلوب عملي، وعدم الاكتفاء بإضفاء الصفة المرجعية عليهما دون معرفة الكيفية التي يمكن اتباعها للتعامل معهما.

ثانياً: التعريف الدقيق لمعنى الاجتهاد وتحديد دور الفقيه في عملية الإصلاح الفكري. لذلك فإنه يشدد على أن عملية إعادة التعريف قد أصبحت ضرورية بعد انحصار الاجتهاد في دائرة الفكر القانوني والفقهي. وبالتالي انحصرت عملية إعداد الفقيه في تلقينه معارف قانونية محضة. ومن هنا تتضح أهمية توسيع مفهوم الاجتهاد من خلال إدخال أنماط التفكير التجريبي المستخدمة في تطوير المعارف السياسية والاجتماعية والاقتصادية في تعريفه، ومن ثم اعتماده أداة رئيسية في عملية إصلاح الفكر الإسلامي : "لا يمكن للعالِم المتخصص في العلوم القانونية أن يمارس عملية الاجتهاد في دائرة العلوم [والدراسات] الاجتماعية بأي حال من الأحوال، نظراً لتعدد جوانب هذه العلوم، وتكاثر حدود التخصص فيها" [٢١].

ثالثاً: يجب العمل على إنهاء الازدواجية الدينية العلمانية، المتولدة عن إشكالية تتعلق بخصوصيات تطور الفكر الغربي، ولا تمت بصلة للتطور التاريخي للفكر الإسلامي. وتتطلب عملية تجاوز الازدواجية هذه وتحقيق تكامل بين المجالات أو الحقول المعرفية الدينية والعلمانية إعادة تركيب معرفي لمختلف دوائر البحث العلمي التخصصية.

لقد أسهمت الأبحاث التي قدمها عبد الحميد أبو سليمان بتزويد المهتمين بقضايا المنهجية العلمية والتجديد الفكري بمفاتيح عملية للتعامل مع مسألة شائكة معقدة. و أسهمت كذلك في توضيح بعض جوانب مشروع إسلامية المعرفة، وإبراز مواضع القصور والتأزم في الفكر التراثي. وبالتالي أدى اهتمامه بالتأصيل العام لأطروحة الإسلامية إلى التركيز في أبحاثه على مناقشة المبادئ المعرفية العامة، دون التطرق إلى طرائق البحث العلمي أوتطوير الجوانب الإجرائية والفنية من الموضوع. لذلك يلاحظ القارئ لكتابه **النظرية الإسلامية**

---

[٢١] المرجع نفسه، ص ٢٧٢-٢٧٣.

للعلاقات الدولية اهتمامه بإبراز الإشكاليات الكائنة في المنهجية التراثية وصعوبة استخدام منهج أصول الفقه التاريخي للتعامل مع مسائل العلاقات الدولية المعاصرة. فهو يعمد إلى تخير أمثلة محددة من آراء المتقدمين من العلماء، ويلجأ إلى إبراز القصور المنهجي في المقاربات التراثية بالإشارة إلى عجز النظريات السياسية المنبثقة عنها في تفسير الواقع المعاصر[٢٢].

ومن هنا تبرز الحاجة إلى متابعة الجهود التي بدأها إسماعيل الفاروقي وعبد الحميد أبو سليمان بدراسات تفصّل طرائق المنهجية الإسلامية، وتناقش الأطروحات والنظريات التراثية بتوظيف ضوابط معرفية صارمة واعتماد نظرة نقدية متفحصة، بحيث تقطع الطريق كليا أمام الرافضين تطوير المنهجيات التراثية بدعوى أن مناهج البحث العلمي غير قابلة للتطوير والتبديل، بل تظهر إلى حيز الوجود خلال عملية "اكتشاف" تاريخية.

النقلة الصعبة من المبادئ إلى الطرائق

تتجلى الصعوبات الإجرائية المتعلقة بتطبيق خطة إسلامية المعرفة التي تقدم بها الفاروقي في أعمال الباحثين الذين حاولوا تطوير مشروع إسلامية المعرفة من خلال اقتراح إجراءات منهجية لتطبيقه. ومن المفيد الإشارة، قبل الشروع في تقويم نماذج من هذه الأعمال، أن معظم الدراسات المهتمة بتطوير منهجية إسلامية تتركز على محور "التخصصات الغربية" (الخطوات ١ و ٢ و ٦ شكل ٢) من الخطة العامة لإسلامية المعرفة، بينما تتجاهل كليا محور "التراث الإسلامي" (الخطوات ٣ و ٤ و ٥ و٦).

وتجدر الإشارة قبل تحديد الصعوبات التي واجهت الباحثين الذين حاولوا الانطلاق من الخطة العامة إلى أمرين:

أولاً، أن دراستنا النقدية للأبحاث المرتبطة بمشروع إسلامية المعرفة تقتصر على البحوث التي حاولت تطوير الجانب الإجرائي وتحديد طرائق البحث المناسبة لمنهجية إسلامية المعرفة. لذلك لم نتعرض للأعمال التي تركزت على

---

[٢٢] المرجع نفسه، ص ٧٦ -٨١ ؛ عبد الحميد أبو سليمان (١٩٨٠) ٢٧٧، ٢٨٠.

مناقشة المبادئ المعرفية للمنهجية الإسلامية، أوتقديم خطط واستراتيجيات لمشروع إسلامية المعرفة[٢٣].

ثانيا، إن الغاية من الدراسة النقدية هذه تقليب النظر في نماذج قياسية من الأبحاث المنشورة في سياق تطوير الإجراءات البحثية، لا القيام بدراسة مسحية لكل الدراسات التي ظهرت حتى الآن.

من أوائل الدراسات الإجرائية التي ظهرت في سياق مشروع إسلامية المعرفة بحث تقدم به محمد عارف، ونشر في المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية في عام ١٩٨٧ تحت عنوان "إسلامية المعرفة، وبعض القضايا المنهجية في سياق بناء منظور علمي". حاول محمد عارف في دراسته هذه اقتراح خطوات إجرائية لتطوير منظور (Paradigm) إسلامي أو تصور كلي (World View) إسلامي[٢٤]. ودعا عارف العلماء والباحثين المسلمين إلى تبني الإطار المنهجي الذي حدده الفاروقي، وبالتالي تركيز جهودهم على مهمة تحقيق أهداف مشروع إسلامية المعرفة في مجالات تخصصاتهم المختلفة[٢٥]. كما شدد على أن منهجية إسلامية المعرفة قادرة على استرجاع مكانة الوحي ضمن جهود البحث العلمي، وبالتالي تحرير الباحث المسلم من قيود نظرية المعرفة الغربية[٢٦].

بيد أن محمد عارف لم يكتف بالمبادئ العامة التي قدمها الفاروقي، شعورا منه بعدم كفايتها لهداية البحث العلمي في حقل الدراسات الاقتصادية، بل سعى إلى تطوير ضوابط خاصة بهذا الحقل. لكن محاولته للانتقال من العام إلى الخاص لم تلبث أن اصطدمت بعدد من العقبات النظرية الصعبة، قادت إلى انعطاف

---

[٢٣] لعل من الأمثلة البارزة لهذا الصنف من الأعمال كتابات طه جابر العلواني ومحمد عمارة وعماد الدين خليل حول إسلامية المعرفة، انظر الدوائر الست التي أشار إليها طه جابر العلواني، في مقالته، " إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم"، مجلة الإنسان، العدد ١٢ السنة الثالثة، باريس ١٩٩٤م، ص ٣٩- ٤٤.

[٢٤] يستخدم عارف المصطلحين استخداما تبادليا.

[٢٥] محمد عارف: "إسلامية المعرفة وبعض القضايا المنهجية في سياق بناء منظور علمي"، ص ٥١ - ٢:
Muhammad Arif: “The Islamization of Knowledge and Some Methodological Issues in Paradigm Building: The General Case of Social Science With a Special Focus on Economics”, *American Journal of Islamic Social Sciences*, (September1987) Vol.4,No.2: 263 - 89.

[٢٦] المرجع نفسه، ص ٥٢.

منهجي مفاجئ، وأدت بالباحث إلى التخلي كليا عن إسلامية المعرفة والتعلق بمنظورين مغايرين يعودان بجذورهما إلى حقل الفيزياء النظرية، مدعيا أن كلا المنظورين قادران على تطوير رؤية معرفية إسلامية، ومؤكداً على "تشابه دور عالم الاجتماع الملتزم بمشروع إسلامية المعرفة، و دور عالم الفيزياء النظرية"[٢٧].

و لم يكتف محمد عارف بإعادة الصياغة لأطروحة إسلامية المعرفة وفق متطلبات الفيزياء النظرية، بل لجأ إلى تعقيد الصورة السابقة من خلال طرح مفهوم الأساس الفلسفي، معتبراً إياه الأرضية التي تقوم عليها الرؤية المعرفية الإسلامية، ومؤكداً أن اختيار الأساس الفلسفي هذا مسألة ترجع إلى الالتزام المعياري للعالم والباحث. وهكذا أعاد عارف صياغة المشكلة على النحو الآتي: "كيف يتوصل عالم الاجتماع إلى تطوير منظور معرفي معين انطلاقاً من أساس تفكيره الفلسفي الخاص؟" [٢٨] وللإجابة على هذا السؤال يقترح عارف اعتماد مقاربتين مختلفتين: المقاربة الهرمية، المستمدة من توصيف آينشتاين للمنظومة العلمية، والمقاربة المثالية (Idealization) المعتمدة في الموسوعة العلمية الأمريكية.

تدعو مقاربة آينشتاين الهرمية إلى تحقيق انضباط منهجي للمفاهيم الفيزيائية عبر سلسلة من التجريدات، يتم خلالها تصنيف المفاهيم الأولية المرتبطة بالخبرة الحسية المباشرة، وفق مجموعة من المفاهيم الأكثر عموما وتجريدا، عبر سلسلة من العمليات التجريدية، وصولا إلى مجموعة من المفاهيم العليا غير القابلة لمزيد من التجريد. وتبدو أهمية المقاربة هذه في أنها تمكن العالم من التعامل مع عدد محدود من المفاهيم المجردة نتيجة للانتقال من المفاهيم الأولية المتكاثرة إلى المفاهيم العليا المحدودة العدد، وتسمح له تحقيق الانسجام المنهجي في المنظومة المفهومية الكلية.

أما المقاربة المثالية، فإنها تسمح للعالم الانتقال من العام المجرد إلى الخاص البسيط، وفق عملية معاكسة للعملية المميزة للمقاربة الهرمية. وتفترض هذه المقاربة بطبيعة الحال حصول معرفة مسبقة بالإطار العام لمنظومة المفاهيم.

وتظهر إشكالية اعتماد المقاربتين السابقتين عند ملاحظة التعارض بين توجههما العام والتوجه المميز لإسلامية المعرفة. إذ يتمثل التوجه العام للمقاربة

[٢٧] المرجع نفسه، ص ٥٦.
[٢٨] المرجع نفسه، ص ٥٧.

الهرمية في الانتقال من الواقع المرصود إلى المبادئ الكلية. ولأن الواقع المعيش ضمن المجتمع المعاصر لاينطلق في جوهره من التزام بالمبادئ العليا المميزة لرسالة السماء، فإن النتائج المتحصلة من تطبيق هذه المنهجية تتعارض حتما مع مقاصد الوحي وأهدافه الكلية. ورغم عدم وجود تعارض بين المقاربة المثالية والاطار العام لإسلامية المعرفة، فإن اعتمادها يعود بنا بالضرورة إلى نقطة البدء، لأنها تتطلب اعتماد عين الضوابط المنهجية التي تسعى إلى تحديدها.

بيد أن المشكلة الكبرى التي تعترضنا في دراسة محمد عارف المذكورة ترتبط بالجانب التطبيقي لا التنظيري. ذلك أن عارف يفاجئنا بخمسة معايير، يدعي أنه توصل إليها بتطبيق المقاربة الهرمية، لتقويم الممارسة الاقتصادية من منظور إسلامي: (١) اعتماد العدالة الاجتماعية معياراً للفاعلية والنمو، (٢) حرية الأفراد في تحقيق قدر من الفلاح، (٣) الطهارة، (٤) إلغاء الهيمنة الطبقية، (٥) تحقيق تكافؤ الفرص للجميع[٢٩].

وبغض النظر عن القيمة المعيارية للطرح السابق فإننا لا نرى أية قيمة علمية للضوابط المعيارية المذكورة. ذلك أن اعتماد منهجية تسعى إلى استنباط معايير السلوك من الممارسات الفعلية تؤدي بالضرورة إلى تخليط خطير بين "الواقع" و "المثال" يجعل اللاحق مطابقاً للسابق وتابعا له، بدلاً من أن يكون مرشدا له وهاديا لتوجهه. إن التخليط بين "الحاصل" و "المنشود" يدعونا إلى التساؤل: كيف أمكن لعارف التوصل إلى مجموعة من المعايير الرامية إلى تغيير الواقع الراهن لا ترسيخه باستخدام منهجية تجريبية؟ بل إن من حقنا أن نتساءل، ما فائدة الحديث عن منهجية إسلامية متميزة إذا أمكن استنباط "ضوابط لتقويم منظومة اقتصادية إسلامية" باعتماد مقاربة وضعية منطقية. ومن هنا يتضح لنا أن التخليط بين الواقع والمثال ينبع عن عدم الوعي بالتعارض الجوهري بين قيم الإسلام وتوجهاته وطرائق البحث المميزة للوضعية المنطقية. لذلك يدعو عارف الباحث المسلم إلى التوفيق بين القيم الإسلامية والوضعية المنطقية بقوله: "تمكننا المناقشة السابقة [الإشارة هنا إلى دعوة الفاروقي إلى الجمع بين العقل والنقل] من فهم التوافق بين الوحي الإسلامي وما يمكن تسميته بالوضعية المنطقية، لأن

---

[٢٩] المرجع السابق، ص ٩٤.

تفاعلهما، كما يقترح الفاروقي، يؤدي إلى توليد نظرية المعرفة الإسلامية"[٣٠].
ولعل من نافلة القول أن نشير هنا إلى أن دعوى "التوافق بين الوحي والوضعية المنطقية" التي ينسبها عارف إلى الفاروقي هي في حقيقتها سوء فهم لدعوة الفاروقي إلى التوفيق بين الوحي والعقل. ذلك أن الفاروقي ــ خلافا للدعاة الوضعية المنطقية ـ يميز في كتاباته بين العالم الطبيعي الخاضع لقوانين ضرورية وعالم الإنسان ذي الطبيعة الأخلاقية الروحية الخاضع لقوانين اختيارية[٣١].

هناك محاولة أخرى جديرة بالاهتمام قام بها عبد الرشيد متين لتطوير منهجية إسلامية في مجال الدراسات السياسية، بديلة عن المنهجية الغربية السائدة، انطلاقا من إطار إسلامية المعرفة. فقد رفض عبد الرشيد، في مقالة بعنوان " إسلامية المعرفة : منهجية البحث في العلوم السياسية"، الوضعية المنطقية خصوصا، والطرائق التجريبية المعتمدة في الدراسات الاجتماعية الغربية الحديثة عموما. وأكد عبد الرشيد الحاجة إلى تطوير منظور جديد يعمد إلى دراسة "سلوك الفرد في سياق المنظومة الاجتماعية الكلية"[٣٢]، ويتخلى عن المقاربات الفردية ذات التحيز العرقي المركزي المميزة لعلوم السياسة الغربية ويستبدل بها مقاربات قادرة على رؤية "الحياة الإنسية في شكل كلٍ عضوي، ومزاوجة القيم الأخلاقية والغايات الاجتماعية"[٣٣].

بيد أن رفض عبد الرشيد للنموذج الدهري لم يؤد به إلى التخلي عن الدراسات التجريبية، بل إلى ربط القيمة العلمية للنتائج التجريبية بمستويات معرفية ثلاثة، تشمل إضافة إلى المعرفة التجريبية، معرفة عقلية ومعرفة مطلقة: "من المؤكد أن الدائرتين العلميتين [السياسية والطبيعية] تخدمان غاية واحدة: اكتشاف وفهم النسق الإلهي. وبناء على التصور القرآني يمكن تقسيم المعرفة العلمية إلى: معرفة مستمدة من الوحي، أي المعرفة المطلقة (حق اليقين)، و

---

[٣٠] المرجع نفسه، ص ٥٤.

[٣١] انظر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مرجع سابق.

[٣٢] عبد الرشيد متين: " إسلامية المعرفة : منهجية البحث في العلوم السياسية"، ص ١٦٣:
A. Rashid Moten: "Islamization of Knowledge: Methodology of Research in Political Science", *American Journal of Islamic Social Sciences*, (September 1990) Vol.7,No. 3.P: 161-175.

[٣٣] المرجع نفسه .

[معرفة] عقلانية معتمدة على الرأي والدليل (علم اليقين)، ومعرفة منبثقة عن التجربة والإدراك من خلال الملاحظة والتجريب والنقول التاريخية والخبرة الحياتية وما شابه ذلك (عين اليقين). لذلك فإن الطريقة الإسلامية للمعرفة تمنحنا الحرية الكاملة لاعتماد الخبرة والتجربة والتفكير والتعقل ضمن إطار المعرفة التنزيلية"[٣٤].

ورغم أن ذلك النموذج المقترح يوظف مصطلحات قرآنية، فإنه لا يعتمد منهجا مضطردا لتأسيس أطروحاته على مفاهيم قرآنية أو محاكمات عقلية أو تجارب عملية. ويمكننا مع ذلك اعتباره نظرا لفائدته في توليد تصورات ذات قيمة تنظيرية من خلال ربط الأصناف الثلاثة (حق اليقين، وعلم اليقين، وعين اليقين) بمستويات المعرفة المختلفة: الحدسية والعقلية والحسية. بيد أن النموذج هذا يحتاج إلى مزيد من التطوير من الناحيتين الشكلية والمضمونية، نظرا لافتقاده القواعد التصنيفية التي يلزم اعتمادها لتمييز المعرفة العقلية من المعرفة الحسية، والقواعد الاستنباطية الضرورية لربط العقلي بالمطلق.

وما يكاد عبد الرشيد يشرع في تحديد العناصر المكونة للمنظور الإسلامي حتى يتناسى الضوابط المنهجية التي اعتمدها في مطلع بحثه، ويتبنى مفاهيم وتصورات قبل إخضاعها للنقد المنهجي. لذلك نراه يقترح نموذجا عضويا لتحقيق وحدة الأمة السياسية، اتباعا لإسماعيل الفاروقي. ويلجأ إلى تسويغ النموذج العضوي المقترح بالإشارة إلى حديث نبوي، واعتماده مبادئ عملية وغيبية أربعة. لكننا نرى أن اعتماد الباحث على حديث نبوي ومبادئ غيبية أمر إشكالي حال غياب قواعد استنباطية واضحة يمكن اعتمادها للانتقال من المبدأ الإيماني إلى تطبيقاته العملية. بمعنى أن اعتماد حديث نبوي يتضمن إشارات إلى التضامن الإسلامي لإضفاء الصبغة العضوية على التنظيم السياسي، دون النظر في تداعيات التنظيمات السياسية العضوية، وأثرها على الارتقاء النفسي والاجتماعي، عمل يتنافى والصرامة العلمية المنشودة. بل يمكن القول إن عملاً كهذا هو أقرب إلى التأمل الفكري المرسل، منه إلى البحث العلمي المنضبط. أضف إلى ذلك أن الحاجة إلى تحليل النموذج العضوي للتنظيم

---

[٣٤] المرجع نفسه، ص ١٦٥.

السياسي تصبح أكثر إلحاحا عند ملاحظة التعارض الظاهر بين النموذج العضوي المذكور والنموذج التعاقدي الذي دعا إليه وتبناه علماء المسلمين الأوائل.

وبالمثل نلحظ غياب الصرامة العلمية والتحليل المتأني لمسألة أخرى أثارها عبد الرشيد في بحثه دون النظر في دلالاتها المختلفة. فعند التعرض إلى العلاقة بين الوحي والعقل، يشير الباحث إلى التعارض بين الوحي والعقل في المنظور الغربي، ويؤكد أن مصير التعارض هذا إلى الزوال حال تبني الباحثين والعلماء المسلمين لمنظور يعتمد التراث العلمي الإسلامي ويرفض المقاربات الغربية. بيد أن إشارة عبد الرشيد العابرة للعلاقة الحميمة بين العقل والوحي (أو العقل والنقل) في تراث المسلمين العلمي تتجاهل عاملا مهما: هو ازدياد التوتر بين الاتجاه الفقهي الذي حصر مهمة العقل في الدفاع عن المعتقدات الإسلامية في وجه التحدي الفكري المتمثل في الفلسفة الإغريقية من جهة، والاتجاه الفلسفي الذي قاده الفلاسفة المسلمون وعلماء الطبيعة الذين رفضوا حصر وظيفة العقل في الأبحاث الفقهية والقانونية من جهة أخرى. وما لبث التوتر أن تحول إلى صراع مكشوف بين الكلاميين والفلاسفة، أدى في النهاية إلى هيمنة النزعة القانونية على العقل المسلم والاستبعاد الكامل للدراسات الطبيعية من دوائر البحث العلمي الإسلامي، بدءا بالقرن الهجري التاسع. ورغم أننا نتفق مع عبد الرشيد في أن الكلاميين "دافعوا بشدة عن استخدام العقل"[٣٥]، فإننا نرى أنهم حصروا استخدامه في الدفاع عن العقائد والآراء التي تبنوها.

إن ملاحظة عبد الرشيد متين أن "حقائق التنزيل فهمت دائما [من قبل العلماء المسلمين] من خلال [مبادئ] العقل"[٣٦] يؤكدها تاريخ التراث العلمي الإسلامي. لكن الفحص الدقيق للعلاقة بين العقل والوحي في تراثنا العلمي تظهر قدرا من التوتر، وبالتالي تحتاج إلى عناية علماء المسلمين المعاصرين إذا ما أريد لمشروع إسلامية المعرفة القيام على أساس راسخ.

شبح المذهبية

إن السؤال الأكثر إلحاحًا بين الأسئلة التي تواجه حركة البحث العلمي في العالم الإسلامي ناجم عن غياب تحديد دقيق للعلاقة بين الوحي والعقل؛ ويمكن

---

[٣٥] المرجع نفسه.

[٣٦] المرجع نفسه .

صياغة السؤال على النحو الآتي: كيف يمكن تمييز دائرة المعرفة العلمية من دائرة المعرفة المذهبية؟ أو بعبارة أدق، كيف يمكننا تمييز المعرفة الناجمة عن جهد علمي محض، يبتغي تحديد الحقائق الكونية والإنسانية بغض النظر عن تداعياتها الاجتماعية أو قبولها الجماعي، من المعرفة المنبثقة عن جهد علمي سياسي يهدف إلى اعتماد المعارف التي تتناسب والخصائص الجغرافية والتاريخية للمحيط الاجتماعي؟ يبرز السؤال السابق في دراسة تقدم بها محمد امزيان بعنوان **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**[٣٧] ، حيث يعمد المؤلف إلى تفنيد الوضعية المنطقية واقتراح مجموعة من المبادئ، أو الضوابط، لتطوير منهجية بحث علمي.

والقسم الثالث من الكتاب هو القسم الأهم لموضوع بحثنا الحالي، حيث يقترح المؤلف عددا من الضوابط التي تسمح باعتماد الوحي مصدرا معرفيا للدراسات الاجتماعية. ويؤكد الباحث ضرورة تجاوز التعريف الوضعي للعلم باعتباره خطوة ضرورية لاعتماد قيم الوحي ومفاهيمه في البحوث العلمية. ويؤكد امزيان أن القرآن الكريم يمكن أن يسهم في تطوير النظرية الاجتماعية وفق مناح ثلاثة: (١) توفير معلومات دقيقة عن طبيعة الحياة في المجتمعات الإنسانية القديمة؛ (٢) تصحيح التصورات الماورائية للمعرفة الاجتماعية، وبالتحديد في مسائل خلق الإنسان وارتقائه؛ (٣) المساعدة في اكتشاف وصياغة القوانين الاجتماعية[٣٨] .

وبدلاً من تركيز الجهد لتطوير طرائق استنباط القيم والمفاهيم الاجتماعية من نصوص الوحي وفق معايير علمية صارمة، يشرع الباحث بمقارنة "التدرج الاجتماعي" بين "علم الاجتماع الإسلامي" ونظيريه الرأسمالي والماركسي. ولأننا لسنا بصدد القيام بنقد شامل لكتاب محمد أمزيان، بل تأكيد أهمية تطوير منهجية راقية باعتبارها خطوة أساسية سابقة لأي محاولة تنظيرية جادة في إطار إسلامية المعرفة، فإننا نكتفي بمناقشة مفهوم واحد من المفاهيم المتعددة التي اعتمدها الباحث نموذجا لعلم اجتماع إسلامي، وبالتحديد مفهوم التباين الاجتماعي.

---

[٣٧] محمد أمزيان: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١.

[٣٨] المرجع نفسه، ص٢٦٨ - ٢٨٨.

يرى امزيان أن مفهوم التباين الاجتماعي، أو "الغني مقابل الفقير" حسب تعبيره، يمثل في التصور الرأسمالي وضعية تنافس حر، ويمثل في الرؤية الماركسية حالة استغلال اقتصادي. أما في التصور الإسلامي، فإن التباين الاجتماعي يدل على وضعية تكامل وتكافل اجتماعي[٣٩]. ويستدل أمزيان على صدق هذا الفهم بالإشارة إلى أن المعنى مستوحى من الآية:

﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ ؟ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًا، وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (سورة الزخرف: ٣٢).

ولعل السؤال الملحّ الذي يواجهنا في هذا السياق يمكن أن يصاغ على النحو الآتي: هل هناك قواعد متميزة تحكم عملية الاستدلال في قضايا العلوم الاجتماعية، أم أن الانتقال من النص إلى المفهوم يعتمد كليا على عملية الحدس أو الإيحاء؟ إن الصرامة العلمية تقتضي ألاّ نترك مهمة تطوير علم اجتماع إسلامي معاصر للتداعيات والتأملات غير المنضبطة بقواعد منهجية، بل لابد من تحديد عدد من الضوابط والمعايير العلمية وإلزام عالِم الاجتماع احترامَها والتقيدَ بها. وإن لم نفعل ذلك، فإننا سنجد أمثلة عديدة لتوظيف آيات الكتاب في تسويغ مواقف مذهبية قَبْلِيةً لاتنبع بالضرورة من مبادئ التنزيل وتوجيهاته. بل يمكننا القول إنه من الممكن توظيف الآية المذكورة لا لتسويغ التناقضات الاقتصادية في المجتمعات الإسلامية وحسب، بل لتسويغ التناقضات الاجتماعية والسياسية أيضاً، عند غياب ضوابط منهجية صارمة تتولى توجيه عملية الانتقال من النص إلى المفهوم.

إن المخاوف المتمثلة في إخضاع حقائق الوحي ودلالاته الكلية إلى الرؤى المذهبية الضيقة التي ألمحنا إليها آنفا لا تلبث أن تتحول إلى هواجس مقلقة عندما ينتقل أمزيان للحديث عن العلاقة بين المذهبية الإسلامية والبحث الاجتماعي. فبينما يؤكد الباحث استحالة تطوير علم اجتماع إسلامي مالم يتوفر عالِم الاجتماعيات الملتزم بالمنظور الإسلامي، أو ما يفضل الباحث تسميته "بالمذهبية

---

[٣٩] المرجع نفسه، ص ٣٢٠ - ٣٢١.

الإسلامية"، فإنه يصر على ضرورة التخلص من الميول الذاتية والتوجهات العقدية.

ورغم أن أمزيان يهدف من خلال مفاضلته بين المذهبية والإيديولوجية إلى تمييز الالتزامات الشخصية المتوجهة نحو المصالح الآنية والمباشرة، من الالتزامات العامة المرتبطة بالمصالح العليا والكلية للوجود البشري، فإن معالجته لهذين النوعين من الالتزامات لايخلو من المفارقات التي توجب الحذر والتحذير. ذلك أن الباحث يميل إلى ربط الموقف الإيديولوجي بالفكر غير الإسلامي،[٤٠] ويستبعد احتمال الانحراف التصوري عن الأبحاث الاجتماعية الإسلامية: "وهنا لاسبيل إلى تحقيق الموضوعية العلمية إلا في إطار إيديولوجيًا ترتفع على المصالح الطبقية والنزعات الشخصية التي لا تعكس مصالح طبقية بعينها، ولا تخدم قومية دون أخرى، ولا تنصر فئة دون أخرى، وتكون القيم التي تطرحها كذلك محايدة لا تتأثر بالبيئة الثقافية والمؤثرات التاريخية والحضارية، ولا تخضع لمجموع التقاليد الاجتماعية المتعارف عليها. وليست هناك إيديولوجيا بإمكانها أن ترتفع إلى هذا المستوى في الحياد غير المذهبية الإسلامية، باعتبار مصدرها الإلهي الذي يرتفع عن المصالح والأهواء البشرية، ويأخذ شرعيته مباشرة من المصدر الإلهي الحق، الذي يتميز بالعدل، والذي لا تتفاضل فيه القيم والمعتقدات والأفكار إلا وفق اقترابها أو ابتعادها من الحق ومن المذهبية الإسلامية المستقلة والمتميزة"[٤١].

ونحن إذ نتفق مع الكاتب على أن المنظور الإسلامي يتضمن آليات تصحيح ذاتي تجعل الانحراف التصوري عملية أقل احتمالاً، فإننا نرى أنه من الخطل استبعاد الانحراف الفكري عن المذهبية الإسلامية. ذلك أن أي مذهبية فكرية منبثقة عن تعاليم الوحي وقيمه تتكون من مجموعة من المبادئ النظرية التي تم تشكيلها من خلال تعامل عقل بشري مع حقائق التنزيل الخالدة. فبينما تتصف حقائق التنزيل الإلهي بالإطلاق والخلود، فإن التصورات والرؤى المستندة إليها لايمكن بأي حال أن تحمل وصف الثبات أو الإطلاق أو الخلود، خاصة إذا

---

[٤٠] استخدام لفظ ايديولوجي في مقابل مذهبي إشكالي، لأن اللفظ المعرب عن الكلمة الغربية Ideology هو المقابل الطبيعي للفظ مذهبي.

[٤١] محمد أمزيان المرجع نفسه، ص٣٢٨ - ٣٢٩.

افتقرت عملية الانتقال من نصوص الوحي إلى التصورات النظرية إلى ضوابط ومعايير علمية واضحة.

هل النقلة المنظورية ممكنة؟

إن مراجعتنا النقدية لمعالم المنهجية العلمية في أدبيات إسلامية المعرفة لا تكتمل دون النظر في إسهام منى أبو الفضل، التي تميزت أعمالها بالعمق النظري والطرافة الفكرية. وتتضمن كتابات منى أبو الفضل العديد من الدراسات النقدية للأساس المعرفي للفكر الغربي المعاصر، وتتضمن بعض المحاولات لاكتشاف منهجية علمية إسلامية. ولأنني لا ابتغي تقديم مراجعة نقدية متكاملة لاعمال منى أبو الفضل، فإنني أكتفي بالإشارة إلى بحثين مهمين: "عود على منظورات علم السياسة: الخيارات النقدية والمواقف الإسلامية" و"نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي: بين المقدمات والمقومات".

في دراسة نشرتها المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية بعنوان "عود على منظورات علم السياسة" راجعت منى أبو الفضل المواقف الرئيسية في السجال الدائر في الأدبيات الغربية حول طبيعة المنظور العلمي (Scientific Paradigm)، وسبرت إمكانية تحقيق نقلة منظورية ـ بالمعنى الذي اعتمده الباحث الغربي كوهن (Kuhn) ـ متناسبة مع ثوابت الإسلام وقيمه. فالغاية من الدراسة هذه، كما تؤكد الكاتبة، "استخلاص عدد من الدروس لتحديد كيف وبأي شروط يمكن الاستفادة من السجال حول المنظور العلمي في استعادة وبناء قواعدنا الفكرية"[٤٢].

تؤكد منى أبو الفضل في مقالتها هذه، بعد مراجعة أطروحات عدد من كبار علماء السياسة الغربيين، ومن خلال التركيز على كلمة قدمها جبرائيل ألموند (Gabriel Almond) في المؤتمر السنوي لرابطة علم السياسة الأمريكية، على

---

[٤٢] منى أبو الفضل: "عود على منظورات علم السياسة: الخيارات النقدية والمواقف الإسلامية"، ص ٨٩ـ ٩٠:
Mona Abul-Fadl: "Paradigms in Political Science Revisited: Critical Options and Muslim Perspectives", *American Journal of Islamic Social Sciences*, (September 1989) Vol. 6, No.1: supplement.

أن علم السياسة الغربي يعاني اليوم من حالة اضطراب. وتعود حالة الاضطراب هذه إلى "أزمة هوية تعتري التخصص"، و ترتبط بدورها بأزمتين أساسيتين تعتريان المجتمع الغربي: أزمة ثقافة وأزمة سلطة[٤٣]. وتتجلى أزمة الهوية هذه على الساحة الفكرية في بروز منظورات متطرفة أرغمت التيار العلمي الرئيسي على التخلي عن توجهه السلوكي (behavioralism) وتبني توجه بعد سلوكي (Post behavioralism). لكن التوجه بعد السلوكي الجديد للتيار العلمي الرئيسي في الغرب لا يشكل تغييرا جوهريا في التصور العلمي الغربي، بل مجرد تعديل استراتيجي يرمي لإسكات الخصوم والنقاد.

ويمثل السجال المنظوري وحالة السيولة الحالية في علم الاجتماع الغربي "لحظة كوهنية [نسبة إلى العالم كوهن] في عملية ارتقاء التخصص [السياسي] يشتد خلالها التوتر بين أنماط التفكير السائدة والقاصيات (anomalies) المستشعرة"[٤٤] لذلك ترى منى أن أزمة الهوية هذه ذات تداعيات هامة ودلالات بعيدة بالنسبة للعلماء ذوي التوجهات الإسلامية، نظراً لاتاحتها الفرصة لتحقيق نقلة منظورية[٤٥].

تشير منى أبو الفضل في ختام دراستها إلى تيارين فكريّن هامين في الأوساط العلمية الغربية يشكلان، في تقديرها، مدخلين هامين لتجاوز النزعات الوضعية في علوم الاجتماع الحديثة. يتمثل التيار الأول في المنهجية النصوصية (hermeneutics). ولاتعود أهمية المنهجية النصوصية هذه إلى نزوعها إلى اعتماد القيمة والثقافة والتاريخ عند دراسة الظاهرة الاجتماعية وحسب، بل إلى قدرتها على إظهار "الترابط الوثيق بين الدين والسياسة"[٤٦]. بينما يتمثل التيار الثاني في أعمال إيريك فوغلين (Eric Vogelin)، وبالتخصيص كتابيه: **علم السياسة الجديد** (The New Science of Politics) و **نظام الأشياء** (The Order of Things). ترى منى أبو الفضل أن أهمية فوغلين لاتقتصر على "تمييزه بين تصورين للعلم:

[٤٣] المرجع نفسه، ص ٢٦ - ٢٧.
[٤٤] المرجع نفسه، ص ٣٢.
[٤٥] المرجع نفسه.
[٤٦] المرجع نفسه، ص ٣٤.

العلم الطبيعي والعلم الوجداني"[٤٧]، بل تمتد إلى ربطه التاريخ "بالرؤية العلوية" ومحاولته استعادة "الترابط بين النظام العلوي والنظام السياسي"[٤٨].

إن استنتاج إمكان حدوث نقلة منظورية يتمخض عنها منظور توحيدي من رحم علوم الاجتماع الغربية استنتاج مشكل، لا يترتب أبدا على المقدمات التي تنطلق منها الباحثة. ذلك أن دخول علماء المسلمين في حوار مع المفكرين الغربيين لا يمكن أن يقود إلى نقلة منظورية، اللهم إلا عند تجاهلنا القيود القيمية والاعتقادية التي تفرضها الثقافة السائدة على حدود البحث العلمي، أو عند افتراضنا أن النقلة المنظورية يمكن أن تحدث عبر الثقافات نتيجة لجدل حول منهجيات البحث العلمي. بيد أن افتراض إمكان إحداث نقلة منظورية مع قيام خلافات ثقافية جوهرية بين المتحاورين يتعارض مع النتائج التي توصلت إليها الباحثة نفسها في مقالة نشرتها في المجلة الأمريكية لعلوم الاجتماع الإسلامية بعنوان "تعارض القناعات" (Contrasting Epistemics)[٤٩]. فقد أكدت الباحثة في هذه المقالة التعاطف القائم بين المنظور التوحيدي و "الثقافة الوسطية"، حيث يحتل "المطلق والعلوي" مكانا مركزيا، وشددت على التنافر بين المنظور التوحيدي هذا و"الثقافة المتقلبة" التي تتصف "بغياب المركز" وتنزع لذلك إلى الانقسام والتشرذم[٥٠].

لم تكتف منى أبو الفضل بالمراجعة النقدية للأسس المعرفية للفكر الغربي، بل خطت خطوة عملية مهمة نحو الإسهام في تطوير منهجية عملية بديلة. فقد أكدت في دراسة تقدمت بها تحت عنوان "نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي" أهمية اعتماد علماء الاجتماع المسلمين مصادر التنزيل الإسلامي، وشددت على قصور طرائق البحث المتاحة للانطلاق من هذه المصادر عند التعامل مع المشكلات الاجتماعية. ذلك أن طرائق البحث التراثية

---

[٤٧] المرجع نفسه.

[٤٨] المرجع نفسه.

[٤٩] منى أبو الفضل، "تعارض القناعات":
Mona Abul-Fadl, "Contrasting Epistemics: Tawhid, the Vocationalist and Social Theory", *American Journal of Islamic Social Sciences*, (March 1990) Vol. 7, No.1p: 15-28.

[٥٠] المرجع نفسه، ص ٢٢ - ٢٦.

تتميز بنزعة تجزيئية، وتعتمد أساساً عملية القياس، بينما تتطلب دراسة الظواهر الاجتماعية اعتماد طرائق شمولية تسمح بتوليد معرفة متكاملة ومنتظمة وفقاً لقواعد ومعايير واضحة[٥١]. وتخلص منى أبو الفضل إلى أن "ميراثنا الأصولي" غير مناسب في بنيته الحالية للاستخدام في الأبحاث الاجتماعية، بل يحتاج قبل توظيفه في هذه الأبحاث، إلى "مراجعة شاملة" بحيث يصاغ صياغة جديدة. وإلى أن يتم ذلك، يجب على علماء الاجتماع المسلمين بناء معارفهم التخصصية باعتماد مفاهيم وتصورات مستمدة مباشرة من القرآن الكريم[٥٢].

وبدلاً من الانكباب على طرائق البحث التراثية لتحديد أسباب قصورها وتطوير منهجية علمية حديثة انطلاقاً من جهود علماء المسلمين الأوائل، تتجاوز الباحثة التراث الأصولي برمته، وهو الغني بطرائق وإجراءات مناسبة للتحليل النصي، وتشرع ببناء منهجية علمية إسلامية على أسس جديدة. لذلك فإنها تتقدم بإجراء ثلاثي الخطوة يهدف إلى ترشيد جهود علماء الاجتماع المسلمين الراغبين في استنباط مفاهيم ونماذج اجتماعية من الكتاب الكريم. يتم عبر الخطوة الأولى تجميع المصطلحات الأساسية للتخصصات المختلفة ومن ثم تحديد المصطلح القرآني المناسب لكل منها. ويحدد في الخطوة الثانية، المعنى اللغوي والتاريخي للمصطلحات المتعينة من الخطوة الأولى؛ ويتطلب ذلك تحديد معاني المصطلحات في سياقيهما "المباشر" و "الإجمالي". وأخيراً، يتم اعادة ربط هذه المصطلحات، في الخطوة الثالثة، لتشكيل إطار نظري متماسك، باعتماد عدد من "المعايير"، تم اختيارها من خلال النظر في نصوص الكتاب والخبرة الإنسية معاً في آن[٥٣].

لاجرم أن الإجراء الذي اقترحته منى أبو الفضل يمثّل خطوة أولى مهمة نحو قطع الطريق على بعض المفكرين المحدثين الذين يحاولون توظيف آيات الكتاب الكريم لتسويغ مواقف وآراء تم التوصل إليها بمعزل عن مقاصد التنزيل ودلالاته. بيد أن افتقاد الإجراء المقترح لطرائق التحليل النصي الدقيقة الثاوية في

[٥١] منى أبو الفضل: "نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي: بين المقدمات والمقومات"، في كتاب المنهجية الإسلامية للعلوم السلوكية والتربوية، مرجع سابق، ص٢٠٦- ٧.

[٥٢] المرجع نفسه، ص٧٠٦ - ٧٠٨.

[٥٣] المرجع نفسه، ص٢١٦ - ٢١٩.

التراث الأصولي، يضعف من قدرته على التخلص من التأويلات غير المنضبطة لآيات الكتاب الكريم. ورغم أن الإجراء المقترح يحافظ على روح المنهجية المعتمدة في التفسير الموضوعي، فإنه يخلو من القواعد والطرائق التفصيلية الضرورية للحيلولة دون توظيف آيات الكتاب لخدمة أغراض مذهبية والتزامات قبلية.

ورغم تقديرنا للجهد الذي بذلته الباحثة لتقديم تصور بديل لربط علوم الاجتماع بآيات الكتاب، واعتقادنا أن جهدها هذا خطوة مهمة نحو الغاية المنشودة، فإننا نرى أن الإجراء المقترح يحتاج إلى مزيد من التطوير حتى يصبح أداة مفيدة لبناء العناصر المعيارية لنظرية اجتماع إسلامية. وتبدو مواطن قصور الإجراء المذكور ظاهرة للعيان عندما تنتقل الباحثة لتطبيقه عمليا، وذلك عبر محاولتها تطوير إطار مرجعي لما أسمته في بحثها هذا "بالفعل الحضاري الإسلامي".

يتألف الإطار المرجعي للفعل الحضاري الإسلامي، الذي تؤكده الباحثة، من مفاهيم إطارية كلية أربعة: التوحيد، والاستخلاف، والأمة، والشرعية. كما ترى الباحثة أن الإطار المرجعي هذا ينطوي على مستويين متميزين من المفاهيم: "مفاهيم محورية" و "مفاهيم فرعية". وهكذا تتحصل الباحثة نتيجة للتقسيمات السابقة على تسعة مفاهيم محورية واثني عشر مفهوماً فرعياً[٥٤]. تتألف مجموعة المفاهيم المحورية من المفردات التسعة الآتية: الأمر، والنهي، والطاعة، والعصيان، والحكم، والقضاء، والولاية، والإحسان، والتدبير. بينما تتألف مجموعة المفاهيم الفرعية من المفردات الآتية: العدل، والظلم، والبغي ،والبيعة، والشورى، والجهاد، والإنفاق، والفساد، والإصلاح، والاعتصام، والوحدة. ورغم أننا لانختلف مع الباحثة حول أهمية المصطلحات السابقة في دائرة التفكير السياسي، فإننا نرى أن اختيار هذه الألفاظ وتوزيعها على المستويين المذكورين لا ينبني على قواعد منهجية محددة. فالاطار العام المقترح لا يمكننا من تبيُّن الطريقة التي اتبعت لاختيار الألفاظ المعتمدة، وهو كذلك لا يعيننا على معرفة أوجه استبعاد ألفاظ أخرى ذات ارتباط وثيق بقيم الإسلام وتجربة المسلمين التاريخية، مثل

---

[٥٤] المرجع نفسه، ص٢١٥ ـ ٢٢١.

لفظ "تعاون" أو "تسامح". وبالمثل، يفتقد المتأمل في الإطار العام المقترح القدرة على معرفة أساس تقسيم المصطلحات إلى مستوى أولي وآخر فرعي، وتبقى تساؤلات عديدة دون إجابة كتساؤلنا: لماذا يعد العدل ثانويا والطاعة رئيسية؟ أو لماذا ينتمي لفظ الإصلاح إلى المستويين المحوري والفرعي معا؟**

المهمة العاجلة

أشرنا آنفا إلى أن إطار إسلامية المعرفة لايقدم أي طرائق وإجراءات عملية لهداية البحث العلمي، بل مجموعة من المبادئ الكلية ذات الدلالات المعرفية الأخلاقية. ورغم قبول المبادئ الكلية هذه، والقواعد المعرفية والأخلاقية المنبثقة عنها، للتعديل والتطور، فإننا نرى أنها تشكل بالتأكيد قاعدة صلبة يمكن لمشروع إسلامية المعرفة الاعتماد عليها. بيد أن الأمر مختلف تماما فيما يتعلق بالخطة العامة. فالخطة في شكلها الأولي غير قابلة للتطبيق، نظراً إلى تطلبها عدداً كبيراً من العلماء الأكفياء المستعدين للتعاون والتعاضد فيما بينهم، وهو مطلب بعيد حاليا.

لذلك تبرز الحاجة إلى تعديل الخطة الأساسية آخذين بعين الاعتبار القيود الإجرائية هذه، وذلك باختزال الخطوات الاثنتي عشرة التي حددها الفاروقي إلى ثلاث خطوات رئيسة (انظر الشكل ٣): (١) إتقان المضامين المعرفية، (٢) إتقان طرائق البحث العلمي، (٣) إنتاج الكتاب الجامعي. بيد أن المعرفة الناجمة عن الخطوات الثلاث هذه لا يمكن اعتبارها معرفة إسلامية دون مزيد من البحث والتمحيص، بل لابد أن تحظى بالدعم والقبول من قبل الجماعة العلمية: بمعنى أن الأعمال العلمية الصادرة عن جهود فردية لا يمكن أن تتمتع بالصفة المرجعية دون حصولها على إجماع العلماء المتخصصين في مجال الدراسة (انظر الشكل ٥).

ومن هنا يبدو ظاهرًا للعيان أن مشروع إسلامية المعرفة لا يزال في مرحلة "مخاض" منهجي: بمعنى أن التصورات والمبادئ المعرفية المطروحة لم تؤد بعد

** نميل إلى اعتبار تكرار لفظ "إصلاح" في المفاهيم الأولية والفرعية خطأً مطبعياً، خاصة أن لفظ "اعتصام" قد تكرر مرتين في قائمة المفاهيم الفرعية. لكن يصعب علينا التحقق من صدق اعتبارنا هذا نظرا لغياب قواعد التفريع التي تعتمدها الباحثة لفصل الأولي عن الفرعي.

إلى ولادة منهجية متكاملة، تشتمل على إجراءات محددة وطرائق بحث بيّنة، وقادرة بالتالي على هداية جهود البحث العلمي في مختلف التخصصات العلمية. ولعل غياب البنية التفصيلية للمنهجية المنشودة هو مايجعل مشروع إسلامية المعرفة عرضة لانتقادات التراثيين والتحديثيين على السواء. لذلك يتطلب تجاوز هذه المرحلة الدخول في دراسات تفصيلية لطرائق البحث التراثية والغربية، بغية تمحيص هذه الطرائق وتخير المناسب منها، وبالتالي تجنب الاستبعاد القبلي لأي منها، نظراً لأن الاستبعاد والرفض السابق على الدراسة والتمحيص عمل غير علمي.

وفي سياق الحديث عن تجاوز منهجي تبرز مسألة قصور منهجيات البحث السائدة حاليا. ورغم أن مسألة القصور هذه كثيراً ماتثار عند النظر إلى طرائق البحث التراثية، فإنها في حقيقة الأمر ترتبط أيضا بطرائق البحث الخاصة بالعلوم الاجتماعية. ذلك أن طرائق البحث السائدة في التخصصات الاجتماعية اليوم عاجزة عن تطوير علم اجتماع يعتمد الوحي الإلهي مصدراً معرفياً. لذلك فإننا نرى أن صفة "القصور" يجب أن تفهم في سياق الإشارة إلى الحاجة إلى عملية "تطوير" و "تكامل"، بدلاً من اعتبارها علامة رفض واستبعاد. وبالتالي فإن مهمة عالم الاجتماعيات الإسلامي تتحدد في بذل الجهود لتمحيص المنهجيات المتوافرة وتطويرها بغية توليد منهجية متكاملة عبر عملية التلاقح والمزاوجة والبناء على أسس ثابتة.

وهكذا نخلص من دراستنا هذه إلى أنه لا مجال لتجاوز مرحلة المخاض المنهجي الحالية، وتوليد منهجية إسلامية بديلة، إلا من خلال عملية مراجعة نقدية عميقة وشاملة لطرائق البحث العلمي، سواء التراثي منها أو الغربي، بغية الإجابة عن الأسئلة الأربعة الآتية :

١) ما طبيعة القواعد الضرورية لاستنباط المفاهيم والاصناف الاجتماعية من مصدريها الرئيسين: الوحي والتاريخ؟

٢) ما طبيعة القواعد اللازمة لتمييز (تصنيف أفقي) ومفاضلة (تصنيف هرمي) المفاهيم والأصناف المشتقة من مصدري الوحي والخبرة الإنسية؟.

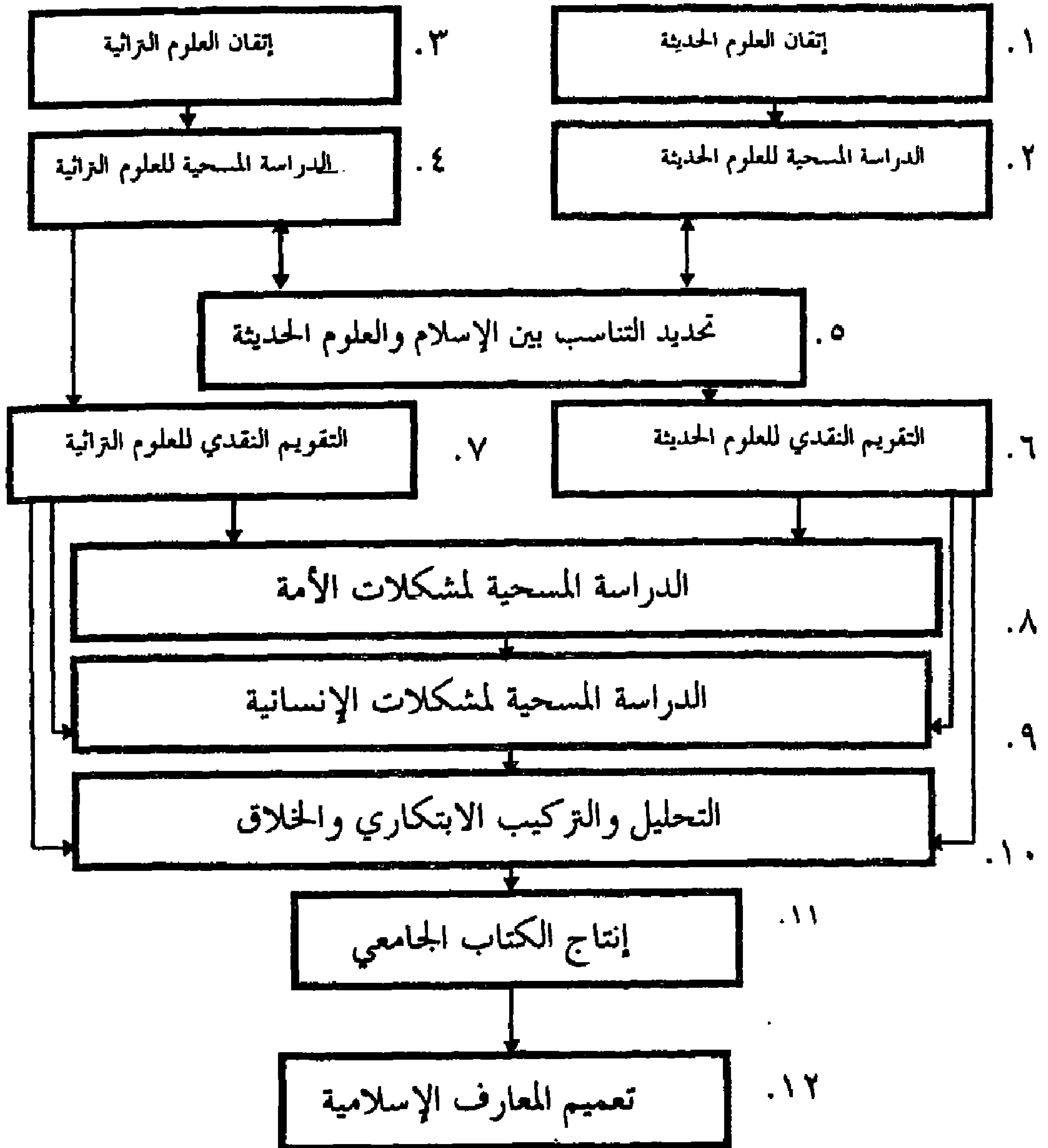
٣) ما طبيعة القواعد المناسبة لربط المفاهيم التنزيلية بالمفاهيم التاريخية؟

لاجرم أن الإجابة عن الأسئلة السابقة تشكل تحدياً كبيراً، وتحتاج إلى جهد حثيث؛ لكن الاستجابة لهذا التحدي واجب لا مفر منه إذا كنا جادين في العمل لاستعادة ريادتنا في دائرة البحث العلمي؛ إذ إن الصرامة العلمية ـ كانت دائما ولاتزال ـ شرطا ضروريا لتحقيق أي تقدم علمي.

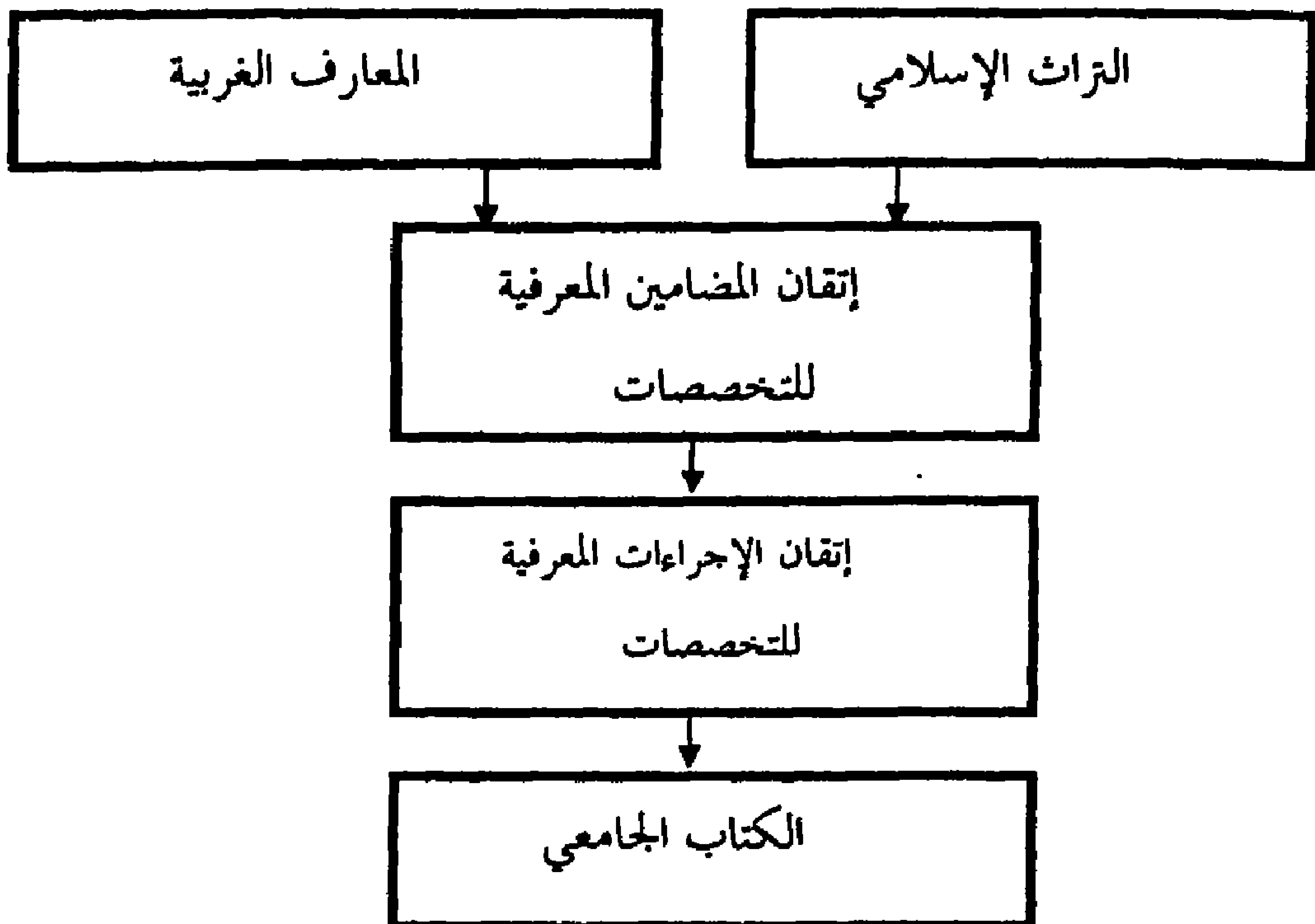
الشكل ١ : الخطة الأساسية لمشروع إسلامية المعرفة (الفاروقي)



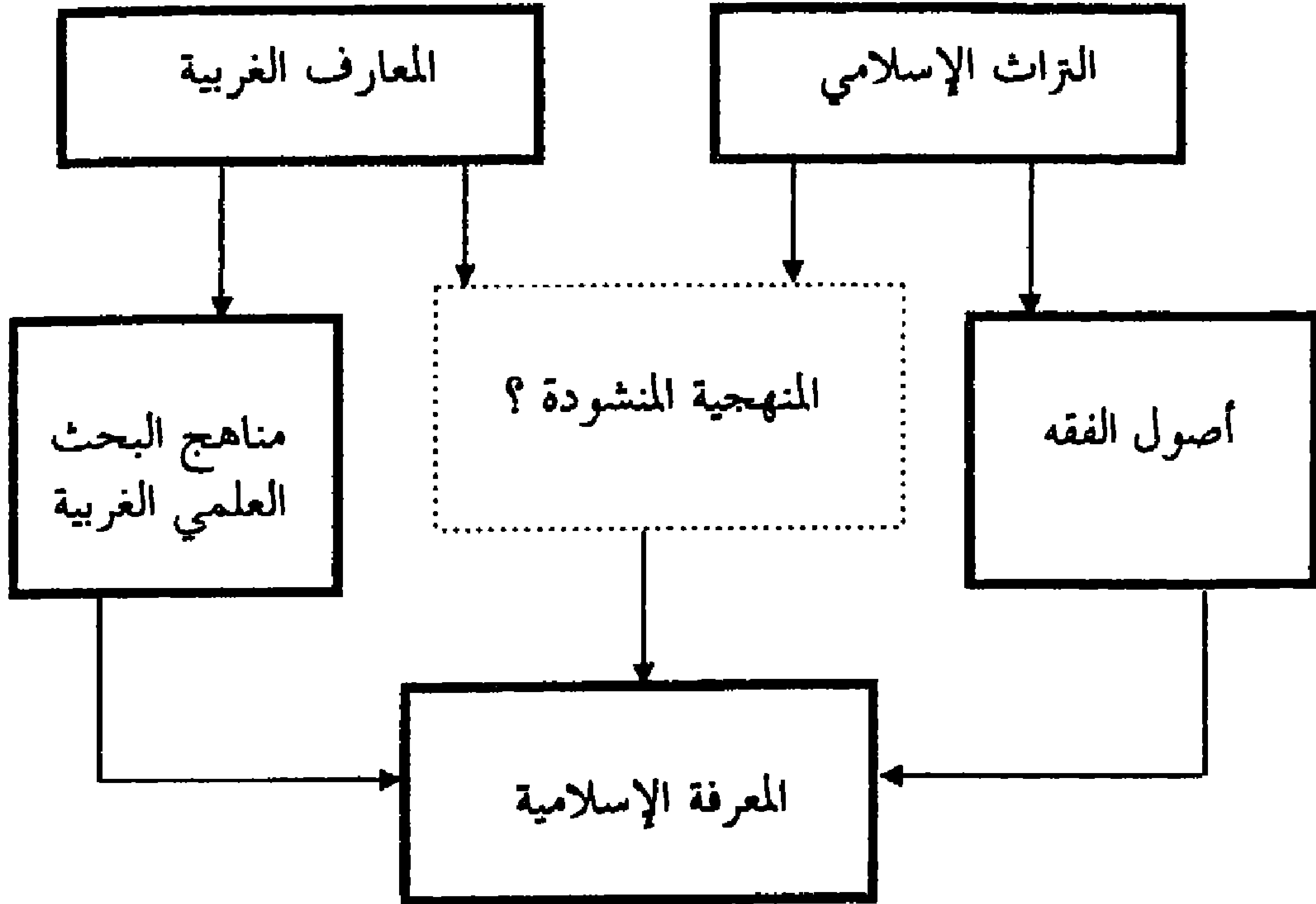
الشكل ٢: التعديل الأول للخطة الأساسية: المحاور المتوازية.



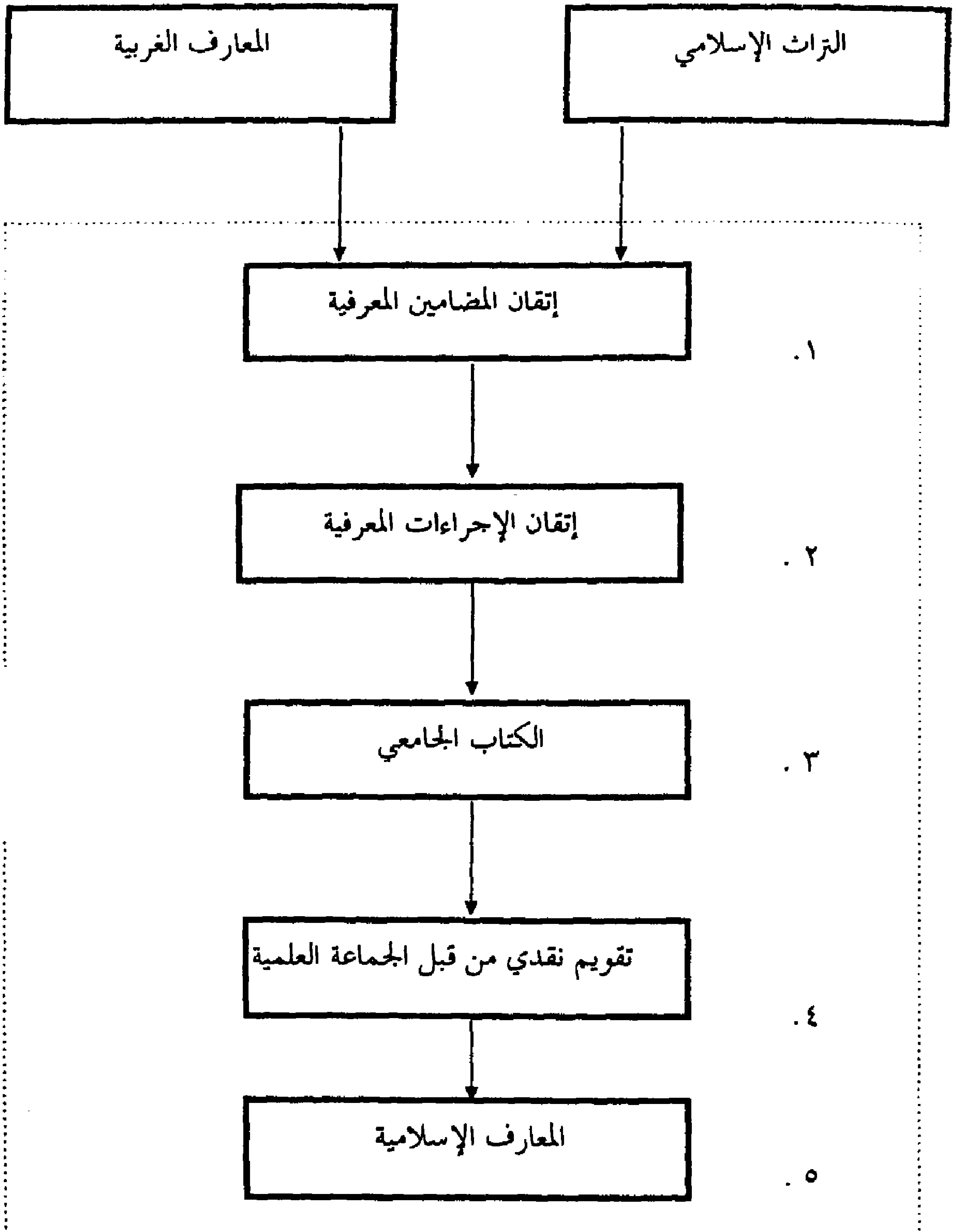
الشكل ٣: الخطة المبسطة لمشروع إسلامية المعرفة.



الشكل ٤ : إنتاج المعرفة الإسلامية.



الشكل ٥ : الخطة العامة المقترحة لإسلامية المعرفة.



التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: معالم على الطريق[١]

إبراهيم عبد الرحمن رجب[٢]

مقدمة

على الرغم من حداثة العهد بحركة الأسلمة للعلوم الاجتماعية أو التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، إلا أن الشعور بالحاجة إلى إصلاح تلك العلوم من منظور إسلامي قد كان أمراً يشغل بال الكثيرين منذ وقت طويل، ولقد مرت هذه الجهود المباركة منذ إرهاصاتها الأولى قبل خمس وعشرين سنة بمجموعة من التطورات المهمة التي تستحق الرصد، ولقد يكون من المفيد اليوم الوقوف أمام هذه التطورات لإلقاء نظرة فاحصة عليها استجلاءً لمعالم الطريق واستشرافا لآفاق المستقبل.

والهدف من هذه الدراسة تَتَبُّعُ الاتجاهات العامة التي سارت فيها هذه الجهود إلى الوقت الحاضر، مع محاولة الإشارة إلى بعض الخطوط المحتملة للسير

---

[١] هذا البحث جزء من ورقة قدمت إلى المؤتمر الثالث للتأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية المنعقد بمقر المعهد العالي للخدمة الاجتماعية، بالاسكندرية بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، في المدة من ٩–١١ ربيع أول ١٤١٦ الموافق ٥–٧ أغسطس ١٩٩٥.

[٢] أستاذ بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية – الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا. دكتوراه في الخدمة الاجتماعية من معهد العلوم الاجتماعية التطبيقية بجامعة (كايس ويسترن) (Case Western Reserve) بمدينة كليفلاند، ولاية أوهايو، الولايات المتحدة الأمريكية.

في المستقبل كلما كان ذلك وارداً. ولقد كان من الضروري أن نبدأ هذا العرض بلمحة تاريخية نأمل أن تلقي الضوء على بعض المعالم المهمة على طريق حركة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، ثم نتبع ذلك بمحاولة لرصد التطورات التي طرأت على المفهوم والمصطلح، قبل أن نركز اهتمامنا على القضايا المتصلة بمنهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، إلى أن ننتهي بمناقشة التطورات التي استجدت في نطاق البحوث التأصيلية وفي مجال الممارسة العملية المنطلقة من التصور الإسلامي.

ونود أن نشير هنا إلى أننا لم نقصد بأي حال حصر الإسهامات أو الجهود المؤسسية أو الفردية التي بذلت في إطار حركة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية في مختلف أرجاء العالم الإسلامي وفي نطاق العلوم الاجتماعية بفروعها المختلفة إلى اليوم أو تناولها بطريقة نقدية، فذلك أمر يخرج بكل تأكيد عن نطاق بحثنا. ولكننا سنكتفي في هذا البحث برصد التطورات المعرفية التي برزت خلال تلك الفترة بالإضافة إلى العقد السابق لها مباشرة، ذلك الذي شهد عددا من التطورات التي مهدت أمامها السبيل، ونشير إلى أهم القضايا المطروحة في الميدان في الوقت الحاضر، في محاولة لتركيز المناقشة حولها ما أمكن، بما نأمل له أن يفتح الباب أمام التعامل معها بفاعلية بإذن الله. ومن هنا فإنه لا مناص من أن يصطبغ البحث بصبغة انتقائية، نأمل من قارئنا الكريم أن يكون متسامحا في قبولها بالنظر إلى هذه الأهداف المحدودة. وفي معظم الأحوال فإن الإشارة إلى أعمال بعينها لم يقصد بها أكثر من إعطاء أمثلة يظهر بها المقصود ،كما أن معظم الأمثلة التي سقناها قد جاءت مستقاة من علم النفس، أو علم الاجتماع، أو الخدمة الاجتماعية، دون غيرها من فروع العلوم الاجتماعية أو مهن المساعدة الإنسانية، مع أن جهود التأصيل في تلك الفروع الأخرى قد لاتقل ـ إن لم تزد في بعض الحالات ـ عما وصفناه في التخصصات التي اقتصرنا عليها.

لمحة تاريخية

على الرغم من أن اتجاه التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية قد يبدو لنا أحيانا وكأنه قد كان يعيش معنا ونعيش معه منذ أمد بعيد – حتى إن الكثيرين قد أصبحوا اليوم يستبطئون ظهور نتائجه أو يستعجلون بلوغه غاية منتهاه – إلا أن عمر هذا الاتجاه لا يزيد على خمس عشرة سنة في صورته المؤسسية

الناضجة، أو خمس وعشرين سنة منذ بدء ظهور إرهاصاته الأولى على أكبر تقدير، وهي فترة تعَدُّ في حساب العمر الزمني للإصلاحات الفكرية قصيرة جدا.

ولعل السبب في ذلك الشعور الذي يساورنا يرجع إلى أن معايشة القضية ومعاناة همومها لم تكن في حقيقة الأمر بالشيء الجديد على الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية أو المعنيين بهموم الأمة، كما أن بعض إرهاصات الإصلاح الفكري المبكرة كانت قد سبقت بوقت طويل ظهور أي كتابات محددة تحت مسمى "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية" أو غيره "كأسلمة العلوم"، أو "إعادة صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية". غير أن روافد هذه الإرهاصات لم يكتب لها أن يتجمع بعضُها مع بعضها لتكوِّن ما يشبه هذا التيار المحدد الذي نعايشه اليوم إلا منذ وقت قريب.

والحق أن الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية – من ذوي التبصر والنظر – قد تولد لديهم منذ وقت طويل شعور واضح بالتناقض الكبير بين الأسس والمسلمات التي يقوم عليها بناء العلوم الاجتماعية الحديثة التي درسوها والتي يقومون بتدريسها من جانب، والتصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، وما يترتب على ذلك التصور من فهم للعلاقات والنظم الاجتماعية من جانب آخر.

ولكن الواقع الأليم لعجز الأمة وتخلفها مقارناً بأحوال الأمم الأخرى المتقدمة صناعيا، وما خلفته تلك الفجوة الحضارية بيننا وبين غيرنا من تصدع في وجدان الأمة، ومن شعور عام بالهزيمة بالنظر إلى الذات، وانبهار بالانتصارات العلمية والتكنولوجية "الحديثة" بالنظر إلى الآخر، كل هذا قد نتج عنه اضطرار المشتغلين بالعلوم الاجتماعية إلى التسليم بالأمر الواقع في تلك العلوم على مضض، كما أن ضغط الواقع على أنفسهم قد حال دون تحديدهم لموقف واضح ومحدد وأصيل من ذلك التناقض الصارخ بين التوجه العام لتلك العلوم الاجتماعية الحديثة (المتأثر بالظروف التاريخية للمجتمعات الغربية) وما يشير إليه التصور الإسلامي لمحتوى تلك العلوم من طريق ينبغي أن تسير فيه.

إلا أنّ عوامل عديدة قد تجمعت وتقاربت منذ منتصف هذا القرن، فتضافرت –بتقدير الله– على تغيير هذا الموقف تغييراً جذرياً، وكان من بين

هذه العوامل ما يتصل بتطورات الأوضاع في الدول الإسلامية ذاتها (كالتخلص من الاستعمار، والحصول على الاستقلال السياسي؛ وظهور الفشل الذريع للنظم السياسية والاقتصادية "الحديثة" المستوردة، والشعور بوطأة التبعية للدول المسماة بالعظمى وآثارها، ومحاولات البحث عن الذات والشعور بالهوية الإسلامية)، كما كان منها ما يتصل بأوضاع الحياة في الدول المتقدمة صناعيا (كالتقلبات الاقتصادية والسياسية العنيفة، وظهور الآثار المدمرة للتصنيع على البيئة والإنسان، والتنمية الاقتصادية الانتهازية وما ترتب عليها من سوء التوزيع ومشكلات الفقر المزمن، وانتشار الجريمة والعنف، والتفكك الأسري، والاضطرابات النفسية)؛ وكان منها ما يتصل بالاكتشافات العلمية الرائعة (نظرية النسبية، نظرية الكم، مبدأ عدم التيقن، تطورات علوم الأعصاب الحديثة، فلسفة العلم الجديدة) التي أظهرت خطأ – بل خطيئة – النزعات المادية المجدبة التي سادت العلوم وفلسفتها منذ القرن التاسع عشر، تلك الاكتشافات التي اقتضت إعادة نظر جذرية في الطريقة التي يرى بها العالِمُ العالَم، كما اقتضت إعادة نظر جذرية في مناهج البحث التي يصطنعها العلماء للبحث عن الحقيقة .

ولقد نشأ عن تفاعل هذه العوامل جميعها، وعن بدء تشربُّها في الوجدان المسلم، شعور بضرورة المراجعة الجذرية للمواقف الانهزامية والدفاعية التي أملتها معايشة واقع الهزيمة والخذلان المر الذي عاشه المسلمون على مدى قرنين من الركود والتخلف والقهر، كما ترتب عليها التخفف من وطأة الشعور بانعدام الحيلة التي سادت ردحا من الزمن، فشلّت القدرات الابتكارية لدى أبناء الأمة وقادتها المثقفين. ولعل من الأمور ذات الدلالة الخاصة في هذا الصدد أن ذلك الشعور المتجدد بالهوية الإسلامية، وتلك الرغبة العارمة في إزاحة كابوس التخلف من خلال التركيز على إصلاح الفكر والمنهج فيما أصبح يعرف بأسلمة المعرفة، قد كان أكثر حدة لدى طلائع من أبناء الأمة المثقفين الذين كانوا يدْرسون أو يدرِّسون في الدول المتقدمة صناعيا، فجعلهم ذلك في موقع التّماس أو الاحتكاك بين الحضارتين، فأعطاهم بصراً واضحا ومتوازنا بواقع الحال دونما انهزامية لا مسوِّغ لها أو انبهار لا معنى له. وقد انبثق من هذا كله تيار فكري محدد المعالم، ظهر في عدد من الكتابات والمؤتمرات والمؤسسات

التي أعطت القضية بعدا جديدا وانطلاقة جديدة على الوجه الذي نراه ونعايشه اليوم في إطار حركة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

وعلى الرغم من أن الأمة لم تعدم في أي وقت من الأوقات -بفضل الله- أن تجد من بين أبنائها مفكرين ذوي بصر ثاقب ورؤية واضحة مستقيمة، يدركون الحاجة إلى تصحيح المنهج وإصلاح الفكر من أمثال سيد قطب ومحمد قطب، ومالك بن نبي، ومحمد الغزالي، وغيرهم، إلا أن معظم هؤلاء قد جاؤوا أفذاذا غير مجتمعين على تيار واحد في أغلب الأحوال، كما أنهم لم يعنوا بإنشاء بناءات مؤسسية محددة، تستطيع أن تستوعب رؤاهم، وأن تخرجها إلى حيز الواقع من خلال جهود جماعية قابلة للتراكم. وحتى أولئك الذين تمكنوا من إقامة مثل تلك البناءات كان توجههم إلى العامة - بدلا من التوجه المحدد إلى المتخصصين للعمل معا على إصلاح الفكر والمنهج — قد اضطرهم إلى خوض غمار المطالبات السياسية القريبة التي استنفدت طاقات كان يمكن أن توجه بشكل أكثر فاعلية إلى بناء القواعد العلمية والفكرية والمنهجية التي لا يتم بدونها إصلاح.

فإذا رجعنا إلى قضية تحديد نقطة البدء لحركة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بوصفها أحد أوجه حركة أسلمة المعرفة أو أسلمة العلوم بصفة عامة، فإن بوسعنا أن نشير هنا إلى عدد من التطورات المهمة التي يمكن أن نعُدَّ أية واحدة منها بمنزلة نقطة الانطلاق في التأريخ لهذه الحركة وهي:

١- تأسيس **جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين** من قبل اتحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة وكندا بناء على اقتراح من الدكتور عبد الحميد أبو سليمان في عام ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، تلك الجمعية التي جدّت في البحث عن سبل الإصلاح من منطلقات فكرية وتخصصية وعلمية أصيلة، كما قادت الجهود الرائدة التي بذلت في هذا الاتجاه، تلك التي ظهرت ثمارها في التطورات التالية.

٢- **انعقاد أول مؤتمر عالمي للاقتصاد الإسلامي** - بناء على توصيات المؤتمر الثاني للندوة العالمية للشباب الإسلامي - في جامعة الملك عبد العزيز عام

١٣٨٤هـ/١٩٧٤م. وقد كان الموضوع الرئيسي لهذا المؤتمر البحث في إسلامية علم الاقتصاد وإمكانية إنشاء مركز لأبحاث الاقتصاد الإسلامي[٣].

٤- انعقاد **المؤتمر العالمي الأول للتربية الإسلامية في مكة المكرمة** (بدعوة من جامعة الملك عبد العزيز بجدة) عام ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م: وقد حضره عدد كبير من قيادات التعليم العام والجامعي في العالم الإسلامي، وتضمنت بحوثه ومناقشاته نظرة نقدية رصينة لنظريات العلوم الاجتماعية الغربية ومناهجها، ثم انتهت مداولاته إلى الدعوة - وبصورة واضحة تماما - إلى معالجة هذه العلوم (وغيرها) من "وجهة النظر الإسلامية"[٤].

٥- انعقاد **الندوة العالمية الأولى للفكر الإسلامي** في لوجانو بسويسرا عام ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، التي انتهت إلى الدعوة إلى إنشاء "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" لقيادة جهود "إسلامية المعرفة" التي كانت قد تَوَضَّحتْ أبعادها الرئيسية خلال مداولات الندوة، حيث كان هناك اتفاق كبير في الرؤية بين المشاركين من كبار القيادات الفكرية من مختلف أرجاء العالم الإسلامي على أهمية تلك الجهود وعلى أصالة فكرة إسلامية المعرفة.

٦- إنشاء **المعهد العالمي للفكر الإسلامي** في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، حيث تأسس المعهد قانونا وإن لم يبدأ فتح مكاتبه الدائمة للعمل إلا في عام ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م. وقد تولى منذ ذلك الحين قيادة جهود إسلامية المعرفة بالتنسيق مع مؤسسات التعليم العالي ومراكز البحوث في مختلف مناطق العالم الإسلامي.

٧- سلسلة اللقاءات العالمية لمؤتمرات إسلامية المعرفة حيث كانت الندوة الثانية تحت مسمى **"ندوة إسلامية المعرفة"** في إسلام آباد (باكستان) عام ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م[٥]. وقد أسفرت أبحاثها ومداولاتها بوجه خاص عن الاتفاق

---

[٣] تم فعلاً إنشاء المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز في جدة عام ١٣٨٥هـ/ ١٩٧٥م واستقطب عدداً مقدراً من الباحثين في هذا المجال.

[٤] إسماعيل راجي الفاروقي وعمر عبد الله نصيف: **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، ترجمه من الإنجليزية عبد الحميد الخريبي، جدة: عكاظ، ١٩٨٤.

[٥] نشرت أعمال هذه الندوة في كتاب بعنوان *Islam: Source and Purpose of Knowledge* (**الإسلام: مصادر المعرفة وغاياتها**)، أصدره المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام ١٩٨٨. هذا وقد تلت هذه الندوة ندوتان أخريان: الأولى في كوالالمبور (ماليزيا) عام ١٤١٤هـ/ ١٩٨٤م باسم "نحو إسلامية المجالات العلمية"، وقد نشرت أعمالها في كتاب أصدره

على "خطة العمل" التي نشرت في كتيب مهم باللغة الإنجليزية بعنوان **"أسلمة المعرفة"** بتحرير الدكتور إسماعيل الفاروقي، وقد عرض الكتيب **أفكار** المعهد الأساسية وخطة عمله[٦].

٧- نشر الترجمة العربية للمقال المذكور (الذي كان قد قدم ضمن أوراق مؤتمر إسلام آباد متضمنا عرضا وتلخيصا لفكر المعهد حتى ذلك الوقت) في مجلة المسلم المعاصر عام ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م. وقد كان لهذا المقال صدى واسع لدى الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في العالم العربي، لما تميز به ذلك المقال من وضوح في الرؤية وعمق في التحليل، شعر معه أولئك المتخصصون أن هذا الفكر يعبر بصدق عما تكنه ضمائرهم، وعما كانوا يتطلعون إليه على مدار السنين.

٨- نشر كتاب **"إسلامية المعرفة: المبادئ العامة - خطة العمل - الإنجازات"** الذي عبر عن فكر المعهد ورجاله وخطة عمله. وقد قام الدكتور إسماعيل الفاروقي يرحمه الله بتحرير طبعته الإنجليزية، وحرر الدكتور عبد الحميد أبو سليمان نسخته العربية المعدلة الأولى في عام ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، وقد عدّ الكتاب دليل عمل منذ ذلك الوقت.

ومن الواضح أن عام ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م يبدو كواسطة العقد بين هذه المعالم البارزة على طريق جهود أسلمة المعرفة بصفة عامة وأسلمة العلوم الاجتماعية بصفة خاصة، وذلك يسمح باعتبار **بداية القرن الهجري الخامس عشر (بداية العقد التاسع من القرن العشرين الميلادي) بالنسبة لجمهور المثقفين بوجه عام بدء هذه الحركة في صورتها المؤسسية الناضجة من حيث** وضوح أبعادها وبدء انتشارها على نطاق واسع.

ولقد توازى مع هذه التطورات في الوقت ذاته، وفي مختلف أرجاء العالم الإسلامي، شعور **الجامعات الإسلامية** ـ التي تضم كليات للعلوم الاجتماعية أو أقساما لفروعها ـ بأنه ليس من المقبول أن يتم في إطار تلك الكليات والأقسام

المعهد عام ١٩٨٩ بعنوان *Toward Islamization of Disciplines*. أما الثانية (وهي الرابعة في الترتيب العام لندوات المعهد) فقد انعقدت في الخرطوم (السودان) عام ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م وذلك باسم: "المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية". وقد نشرت أعمالها في ثلاثة أجزاء صدر الجزء الأول منها عام ١٩٩٠م. ثم صدرت الأعمال الكاملة في مجلد واحد سنة ١٩٩٥م.

٦ Ismā'īl R. al Fārūqī: *Islamization of Knowledge*, International Institute of Islamic Thought, Hernden, VA (USA) 1987.

نقل نظريات العلوم الاجتماعية - المنطلقة في جملتها من تصورات مادية أو إلحادية صارخة - وتدريسها لطلابها، بدون إخضاعها للتمحيص والنقد الصارم، خصوصا أن الهدف من إنشاء تلك الكليات والأقسام في جامعات إسلامية كان إصلاح توجهات تلك التخصصات. فبدأت تلك الجامعات في ذلك الوقت بجهود نشطة لتنقية المواد والمراجع التي تدرّس فيها مما يخالف التصور الإسلامي مخالفة واضحة، ثم انتهت إلى تبني سياسات واضحة تستهدف بذل جهود مؤسسية منظمة لتحقيق "التأصيل الإسلامي" للعلوم الاجتماعية، وهو اصطلاح تم صوغه في تلك الجامعات - وخصوصا في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالمملكة العربية السعودية - والتي شارك في وضع خطة كلياتها للعلوم الاجتماعية ممثلون لكل من جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بطلب من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. وقد اعتبر مصطلح تأصيل المعرفة تأصيلاً إسلاميا بديلا أو مرادفا لمصطلح إسلامية أو أسلمة المعرفة، عوداً إلى الأصول، وتخفيفا لما قد يُتوهم من اهتمام زائد وغير مسوَّغ بالمصادر الغربية.

ثم إن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واتحاد الجامعات الإسلامية والجامعات الأعضاء فيه، وخصوصا جامعة الأزهر وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كل أولئك نظموا عددا من المؤتمرات والندوات، وقاموا بطباعة عدد من الكتب والبحوث والمقالات التي أسهمت في إيصال الفكرة إلى أعداد كبيرة من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية.

أما مجلة **المسلم المعاصر** فقد قامت أيضا بعمل رائد في نشر المقالات والبحوث التي تخدم قضية التأصيل الإسلامي للعلوم، خاصة الاجتماعية منها باللغة العربية. كما قامت **المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية** *American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS) الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية بالعمل ذاته باللغة الإنجليزية. وهذا أدى في النهاية إلى تبني القضية من جانب أعداد لا حصر لها من الأفراد المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في كل الجامعات العربية وغيرها من جامعات الدول الإسلامية تقريبا، حتى تلك الجامعات التي لم تَتَبَنَّ الفكرة بشكل مؤسَّسي بعد، ولعل

أحدث الجهود في هذا المجال هو إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي مجلة عربية متخصصة في قضايا إسلامية المعرفة وتحمل الاسم نفسه.

المفهوم والمصطلح

لقد مرت المناقشات والكتابات حول مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وما ارتبط بذلك المفهوم من مصطلحات، بثلاث مراحل متمايزة نسبيا وإن تداخلت فيما بينها، بدءا من مرحلة التعدد والتنوع الشديد، وانتقالا إلى مرحلة ثنائية التوجّه، وانتهاء بمرحلة التبادل والتقارب. وقد اتسمت **المرحلة الأولى** بالعمومية في صياغة المفهوم وفى التعريف به، وارتبط بهذا تعدد في الاصطلاحات التي أطلقت على ذلك المفهوم (أو تلك المفاهيم). أما في **المرحلة الثانية** فقد بدأ يتبلور رأيان محددان في تناول القضية ارتبط كل منهما بمفهوم ومصطلح مختلفين، أقصد بذلك رأيَ من التزموا استخدام اصطلاح (أسلمة العلوم الاجتماعية)، ورأيَ من التزموا استخدام اصطلاح (التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية) بمعنى خاص مخالف للاستخدام الشائع اليوم. أما في **المرحلة الثالثة** فإننا نستطيع أن نلاحظ تقاربا فعليا في الرأي ونوعا من الوحدة في التعبير عن المفهوم واستخدام الاصطلاح ، على ما نوضحه بعد قليل.

المرحلة الأولى: عمومية الصياغات وتعدد المصطلحات

لقد اتسمت الكتابات الأولى حول الحاجة إلى الإصلاح المنهجي للعلوم الاجتماعية، وحول ضرورة إعادة صياغتها من وجهة إسلامية، بالعمومية والتركيز على الأهداف أكثر منها على تحديد المنهج وتوصيفه. ويبدو هذا أمرا طبيعيا ومتوقعا في ضوء تركيز الاهتمام في تلك المرحلة على إبراز أهمية القضية، وعرض مسوّغاتها، وبيان الخطوط العامة للحل المنشود على وجه الإجمال.

ولقد ارتبط "بالاستجابة العامة " للفكرة عند الكثيرين ظهور اجتهادات فردية كثيرة التعدد فيما يتصل بالمضمون (أو المفهوم). وكما سبق أن أشرنا، فإن الكثيرين قد كانوا بالفعل يشعرون منذ وقت طويل بحاجة العلوم

الاجتماعية إلى نوع من الإصلاح المبني على أساس التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والكون، مما أعطى كل مشارك بجهد في هذا السبيل شعورا طبيعيا بملكيته لفكرة الأسلمة أو التأصيل التي لم تبد غريبة عن أيٍّ منهم. ولعل هذا أن يكون أقوى شهادة على أصالة الفكرة، وعلى عمق جذورها في نفوس المشتغلين بالعلوم الاجتماعية من المسلمين وعقولهم، ولكن حصل أن ترتب على هذا من جهة أخرى أن بعض تلك الاجتهادات قد جاء بالفعل مرتبطا إلى حد كبير "بالدعوة العامة" للأسلمة، ولكن بعضها الآخر قد جاء متأثرا بخلفيات أصحابها ومشاربهم على اختلافها وتنوعها، ومرتبطا بدرجة كمال وعيهم بالقضية أو خلطها بغيرها مما قد يقترب منها أو يبتعد عنها.

ومن هنا فقد رأينا كل مشارك بجهد في هذه المرحلة يقدم لنا "تصوره" للمفهوم الذي يدافع عنه بقوة الاقتناع (الذي حرم أحيانا من سعة الاطلاع!)، بل ويحاول أن ينحت لنفسه اصطلاحا يظنه أقرب للتعبير عن هذا التصور، فوجدنا إلى جوار اصطلاح أسلمة المعرفة أو إسلامية المعرفة (الذي كان أسبقها في الوجود) اصطلاحاتٍ أخرى مثل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وإعادة صياغة العلوم الاجتماعية من وجهة إسلامية، والتوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وبناء العلوم الاجتماعية على منهج الإسلام، وتأسيس العلوم الاجتماعية على الأصول الإسلامية .. الخ. حتى إن الكثيرين ضاقوا ذرعا بهذا التعدد في المصطلحات وفي التصورات الضمنية الكامنة وراء كل منها، ورأوا فيه توقفا عند اللفظيات والعموميات دون تحقيق أي تقدم حقيقي في فهمنا للقضية الأساسية، ودون أي تراكم يذكر للجهود العلمية التي تبذل في بحثها. وظل الأمر كذلك إلى أن بدأت الجهود التأصيلية تتجه صوب بحث المنهجية التفصيلية، حيث أسفرت المناقشات التي دارت حول تلك الجوانب الأكثر تحديدا عن شيء من التضييق لنطاق الخلاف. وعن ظهور اتجاهات محددة في النظر للمفهوم، كما أسفرت عن ظهور تقارب في اختيار المصطلح كما سنرى في الصفحات الآتية.

المرحلة الثانية: رأيان في تناول القضية

بدأ يتحدد في هذه المرحلة رأيان واضحان في تناول القضية، وقد استخدم أصحاب كل من الرأيين اصطلاحا بعينه ليكون عَلَماً على اتجاههم. وقد عبر

عن هذين الرأيين اصطلاح الأسلمة (أو الإسلامية) واصطلاح التأصيل الإسلامي (أو التوجيه الإسلامي). والحق أنه قد يكون باستطاعتنا تفسير الاختلافات بين الفريقين في ضوء اعتبارات تاريخية أو جغرافية بعينها، ولكننا في الوقت ذاته ندرك الآن أيضا أن للقضية أبعادها النظرية والمنهجية ... فمن الممكن أن نلاحظ أن لفظ الأسلمة مثلا قد كان أسبق في الظهور تاريخيا ، وأنه قد شاع استخدامه على نطاق واسع بين المهتمين بالقضية في دول غير إسلامية كالولايات المتحدة ، أو دول غير عربية مثل باكستان (التي تبنت برنامجا طموحا "لأسلمة" كل جوانب الحياة فيها) ، في حين أن اصطلاح التأصيل قد ظهر في فترة لاحقة في الدول الإسلامية والعربية منها خصوصا وهكذا ... ولكن لايبدو أن هذه الاعتبارات التاريخية أو الجغرافية كافية وحدها لتفسير الخلاف الذي ظهر بين أصحاب الرأيين، وهذا يوجهنا للبحث عن الأبعاد التصورية التي يبدو أنها كانت تكمن وراءه.

من المعلوم أن هناك اتفاقا يشبه الإجماع- بين المهتمين بإصلاح العلوم الاجتماعية وبزيادة فاعليتها من خلال إعادة صياغتها في ضوء التصور الإسلامي- على أمور ثلاثة على وجه الإجمال، هي:

١ - أن مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة ونظرياتها، والمسلمات الأساسية التي تقوم عليها تلك العلوم في صورتها الراهنة، تتضمن كثيرا مما يتعارض أو يتناقض مع التصور الإسلامي الصحيح للإنسان والمجتمع والوجود.

٢ - أنه قد ترتب على هذا القصور والاختلال المعرفي عجز تلك العلوم، أو على الأقل قصورها حتى الآن، عن التوصل إلى تفسيرات مرضية للسلوك الفردي، أو للظواهر الاجتماعية، لا في المجتمعات الإسلامية وحدها، وإنما في غيرها من المجتمعات كذلك.

٣ - أن هناك حاجة ماسة إلى إعادة النظر في تلك المناهج والنظريات والمسلمات بطريقة جذرية في ضوء التصور الإسلامي.

أما فيما وراء هذا الاتفاق العام فإن المناقشات في هذه المرحلة قد أسفرت عن وجود بعض الاختلاف حول **نقطة البدء** في الإصلاح المنهجي المنشود، حيث بدأ يظهر نوع من التمايز بين نظرتين مختلفتين أو توجُّهين لا يصل

اختلافهما إلى مستوى تكوين مدرستين محددتين (وذلك بالنظر إلى الاتفاق العام على المسلمات الأساسية السالفة الذكر).

١- التوجه الأول: وقد فضل أصحابه استخدام اصطلاحات **أسلمة العلوم الاجتماعية، أو إسلامية العلوم الاجتماعية**، للدلالة على المهمة المتفق - إجمالا- عليها من الجميع، ألا وهي صبغ العلوم الاجتماعية بالصبغة الإسلامية الصحيحة. والغالب أن معظم أصحاب هذا الاتجاه هم من المتخصصين في العلوم الاجتماعية ، الذين يرون أن جوهر المهمة الإصلاحية المطلوبة إنما يتمثل أصلا في تصحيح مسار هذه "العلوم الاجتماعية"، وذلك من خلال نقدها نقدا شديداً في ضوء التصور الإسلامي ، واستبعاد ما لا يصمد منها للنقد ، واستبدال ما يصح في ضوء الكتاب والسنة به، مع استكمال ما هو صحيح منها كخطوة مبدئية لا بد منها نحو تطوير مستقل أصيل لقضايا المعرفة الإنسانية من منظور إسلامي ينبع من الكتاب والسنة ويفيد من التراث الإسلامي وما صلح -وفقا للمعايير الإسلامية- من إنجازات العلوم الغربية الحديثة. ولا يرى أصحاب هذا الرأي عادة أي غضاضة في استخدام ألفاظ قوية كالأسلمة للتعبير عن هذا المعنى، إذ إن الكثيرين منهم يعيشون في مجتمعات غير عربية، أو مجتمعات غير إسلامية ذات اتجاهات عدائية نحو عقيدة التوحيد.

٢ - التوجه الثاني: ويفضل أصحابه استخدام اصطلاحات **كالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، أو التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية.** ويغلب أن يكون هؤلاء أقرب إلى **المتخصصين في العلوم الشرعية** ممن يرون أن نقطة الانطلاق لتحقيق الإصلاح المنشود ينبغي أن تكون البدءَ من الكتاب والسنة، والمصادر الإسلامية المتفرعة منهما، مع عدم الاعتداد بما وصل إلينا من هذه العلوم الاجتماعية الحديثة، التي لايرون فيها خيرا، بسبب ما بُنيَت عليه توجهاتها الأساسية من استبعاد للوحي مصدراً للمعرفة ، وبسبب ما شاع فيها من معاداة للدين. ويظهر هذا في تعريفهم للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بأنه "إبراز الأسس الإسلامية التي تقوم عليها هذه العلوم، من خلال جمعها أو استنباطها من مصادر الشريعة وقواعدها الكلية وضوابطها العامة، ودراسة موضوعات هذه العلوم في ضوئها، مع الاستفادة مما توصل إليه العلماء

المسلمون وغيرهم مما لا يتعارض مع تلك الأسس" [٧]. ولايرى أصحاب هذا التوجه معنى لاستخدام اصطلاح "الأسلمة" في مجتمعات مسلمة أساساً ومطبقة لشرع الله، حتى لو كانت العلوم الاجتماعية فيها وافدة من مجتمعات علمانية تستبعد الدين من توجيه الحياة.

ولا يسع المنصف إلا التسليم بأن العلوم الاجتماعية الحديثة، وإن اشتملت على الكثير مما يُعترض عليه بقوة، إلا أنها في الوقت ذاته تتضمن الكثير مما يمكن أن يستفاد منه، وخصوصا في الجوانب التالية :

١ - ماليس له تعلق شديد أو استناد مباشر إلى المسلمات المتصلة بوجهة النظر عن الحياة والوجود والكون، أو المسلمات المتصلة بالمعرفة ومصادرها المرفوضة إسلاميا ، ومثالها مايتصل بدراسة الآليات (أو الوظائف) النفسية كدراسة الإدراك والتذكر، أو العمليات الاجتماعية كعملية التنظيم الاجتماعي (في جوانبها الإجرائية) وغير ذلك مما تمكن فيه الاستفادة من جهود رجال العلوم الاجتماعية الحديثة مع شيء من التعديل المحدود .

٢ - ما يتعلق مباشرة بتلك المسلمات المعرفية وتلك المتصلة بوجهة النظر عن الوجود، ولكنه ليس تعلقَ تعارضٍ أوتناقضٍ مع المنظور الإسلامي، وإنما يتضمن فقط إهمالا أو استبعادا لبعضِ الجوانب الَّتي يمكن استكمالها في ضوء بصائر التصور الإسلامي، دون أية حاجة إلى تدميرها أو إنكارها كلياً. وتلك هي الحالة التي تقابلنا مثلا عندما نحاول إصلاح المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية عن طريق إضافة الوحي مصدراً للمعرفة، بما يستكمل ويتوج عمل الحواس (والعقل) التي أسرفت النظرات الوضعية والتجريبية (الإمبيريقية) المتطرفة وغالت في الاعتماد عليها وحدها.

ولايمكن والحال كذلك أن نلقي وراءنا ظهريا بكل ما أسفرت عنه جهود كثير من العلماء والباحثين على مدى السنين في إطار هذه العلوم الاجتماعية الحديثة بكل مانتج عنها من خير أو ما بها من وهن، تخوفا من أن يتسرب إلينا ما في بعض تلك النتائج من أخطاء. وهذا يرتب علينا بالضرورة مسؤولية

---

[٧] إبراهيم عبد الرحمن رجب: "منهج التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية"، بحث مقدم إلى المؤتمر الثاني للتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، الذي نظمته جامعة الأزهر بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٣.

كبرى تتمثل في الإدراك الصحيح للمسلمات التي تكمن وراء أكثر المفاهيم براءة في الظاهر، حذراً من الوقوع في إسار الفئات الفكرية الغربية عن المنظور الإسلامي، الشائعة في إطار تلك العلوم. وهذا أمر لابد من النهوض بتبعاته بقوة وثقة بالله سبحانه وتعالى، ذلك أن التخوف والتقوقع والتردد لايمكن أن يأتي بشيء إيجابي أو ابتكاري يعين على الحياة، بل إن مثل ذلك الموقف في الحقيقة أكبر معوق للنمو والتقدم، فالأمر يتطلب إقداما وعملا إيجابيا في ظل وعي صادق واثق يؤمَن معه التهور والزلل. فإذا أضفنا إلى ذلك إمكانية التصحيح الذاتي التي يقوم بها العلم الحديث، فإنه يتبين لنا أن أي ابتعاد عن الجادة، أو وقوع في الأخطاء، نتيجة العمل العلمي الإيجابي، يمكن ـ بالنقد والتمحيص الذي يقوم به الباحثون الآخرون ـ معالجته وتصحيحه ولو بعد حين .

المرحلة الثالثة: التبادل والتقارب : يبدو أننا قد وصلنا اليوم إلى مرحلة يوشك أن يتحقق فيها مايشبه الإجماع على الاصطلاح والمفهوم، على وجه يتضمن شيئا من التكامل بين التوجهين السابقين أو التبادل بينهما على الصورة الآتية:

١ ـ لقد أصبح اصطلاح **التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية** الذي كان يفضله أصحاب التوجه الثاني يحظى بقبول غالبية المهتمين بالقضية في الكتابات باللغة العربية، مع اعتبار ذلك الاصطلاح في الوقت ذاته مرادفا لاصطلاح Islamization of the Social Sciences في الكتابات الأجنبية.

٢ ـ ومع ذلك فإن هذا الاصطلاح: "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية" قد أصبح اليوم يستخدم بدلالة "المفهوم" الذي كان يدعو إليه أصحاب التوجه الأول (أسلمة أو إسلامية العلوم الاجتماعية). وهذا يعني أن جوهر المهمة التأصيلية وفق هذا المفهوم إنما يتمثل في تصحيح مسار "العلوم الاجتماعية" القائمة أكثر من أن يكون إنشاء فروع جديدة من "العلوم الشرعية" التقليدية تكون مختصة بدراسة الظواهر الاجتماعية، وذلك في ضوء اقتناع متزايد بأن مناهج العلوم الشرعية قد كانت تركز تقليديا على الاستنباط من النصوص أكثر من تركيزها على الدراسة الواقعية الميدانية، مما يجعل استخدام تلك المناهج الأصولية التقليدية – التي أثبتت الأيام كفاءتها الكبرى في الوصول إلى الأحكام

التكليفية - غير ملائم للقيام بتلك المهمات الجديدة، اللهم إلا بإعادة نظر وإضافات كثيرة.

وعلى العكس من ذلك، فإن استكمال النقص في مناهج العلوم الاجتماعية الحالية، أو تغيير بعض مكوناتها، يبدو أقرب وأيسر كثيرا من تطوير مناهج العلوم الشرعية من حيث قدرتها على الاضطلاع بهذه المهمة الجديدة، وذلك مع إدراك كامل بأن هذا لا يعني بأي حال إضفاء أي نوع من الأفضلية أو الأسبقية للعلوم الاجتماعية الحديثة في ذاتها من حيث "توجيه" نتائج العلوم الاجتماعية الموصلة، كما أنه لا يعني استخدام نتائج الدراسة الميدانية (الإمبيريقية) للواقع الاجتماعي مصدراً معيارياً للتوجيه المجتمعي، أو حكما على مسيرة الحياة الاجتماعية ، فذلك أمر يتنافى أصلا مع التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود الذي هو محور الجهود التأصيلية.

هذا هو الموقف كما يبدو للمتابع لجهود التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية أو إسلامية المعرفة اليوم. ولايعني هذا أن ما أشرنا إليه من تقارب ووحدة نسبية في المفهوم والمصطلح يمثل خاتمة المطاف للاجتهادات في هذا المجال (بالنسبة للمفهوم والمصطلح) ، بل إن الأولى أن تبقى آفاقنا مفتوحة دائما لتتسع لكل اجتهاد أصيل يثري ويدعم الجهود المبذولة في هذا السبيل.

تعريف التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

يبدو لنا مما سبق أنه من الممكن تعريف التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على الوجه التالي، وهو تعريف نظن أنه يعبر بشكل مقبول عن الصورة الراهنة لإدراكنا لهذا المفهوم:

"التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية عبارة عن عملية إعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، وذلك باستخدام منهج يتكامل فيه الوحي الصحيح مع الواقع المشاهد بوصفهما مصدرين للمعرفة ، بحيث يستخدم ذلك التصور الإسلامي إطاراً نظريا لتفسير المشاهدات الجزئية المحققة والتعميمات الواقعية (الإمبيريقية)، وفي بناء النظريات في تلك العلوم بصفة عامة".

ولعل تحقيق قدر كاف من الاتفاق حول المفهوم والاصطلاح في هذه المرحلة أن يكون إيذانا بالخروج من مرحلة الحديث "عن" التأصيل أو "حول" التأصيل إلى مرحلة البحث "في التأصيل"، بمعنى التحول من تناول القضايا التي

تدور حول ماهية التأصيل ومسوغاته إلى القيام ببحوث تأصيلية محددة، أي التركيز على إنفاذ عملية التأصيل ذاتها، وصولا إلى نتائج عملية مؤصلة، تطبيقا لمنهجية التأصيل .

المنهج

لا شك في أن قضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، أو إسلامية المعرفة كما نراها وكما يراها كثير من المفكرين وكما يركز عليها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأدبيات الصادرة عنه -في جوهرها- قضية منهج في المقام الأول ، ويترتب على ذلك حقيقة أن التقدم في بقية الجوانب الأخرى للقضية كالبحوث والممارسة وإعداد الكتب الجامعية المؤصلة إنما هو رهين بتحقيق التقدم في مسألة المنهج أولا .

ولكن المتتبع لكتابات التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية لايملك إلا أن يلاحظ ندرة الإسهامات التي تصدت بصورة مقصودة وتفصيلية لقضايا المنهجية ، فأدى ذلك ضرورة إلى ضعف الإسهامات في مجال البحوث التأصيلية والممارسات المؤصلة ، والواقع أن هناك عددا من الأسباب والعوامل التي يمكن أن نعزو إليها ندرة الإسهامات التي قدمت في خدمة موضوع المنهجية منها ما يأتي:

١ ـ ماسبق أن ذكرناه من إنفاق الكثير من الوقت والجهد في تناول قضايا المفهوم والمصطلح وما دار حولها من خلافات في المراحل السابقة .

٢ ـ عمومية التناول في معظم الكتابات حول التأصيل في المراحل السابقة أيضا، وتركيز تلك الكتابات على مايتصل ببيان الأهداف النبيلة للمشروع (وهذا موضوع مأمون العواقب يندر الخطأ فيه !)، مع الإشفاق في الوقت نفسه من التعرض للتفصيلات التي يتطلبها الخوض في مسائل المنهج، تحسبا من الوقوع في المخالفات لما هو متعارف عليه في العلوم الشرعية، أو الوقوع في الأخطاء فيما هو متعارف عليه في العلوم الاجتماعية الحديثة.

٣ ـ الصعوبة الحقيقية في طرق موضوع لم يتعرض له السابقون ، ولم تبذل فيه محاولات جادة من اللاحقين ، ألا وهو ابتكار طرق صحيحة لإيجاد "تكامل" بين منهجين قد انفصل كل منهما عن الآخر ردحا طويلا من الزمن،

واختط كل منهما لنفسه طريقا مستقلا لا يكاد يرى غيره، وأعني بذلك مناهج العلوم الشرعية ومناهج العلوم الاجتماعية الحديثة.

وينبغي أن ندرك أن هذا الانفصال والاستقلال - غير المشروع عقلا وشرعا - بين هاتين المنهجيتين وبين الرجال الذين يحملون همهما ويمثلون رموزهما (منهجية العلوم الشرعية ومنهجية العلوم الاجتماعية الحديثة) قد ترتب عليه أن كل فريق من الفريقين - حتى بعد أن يصل إلى الاقتناع بضرورة التكامل بين المنهجين أساسا للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية - يحاول جذب المفهوم والاصطلاح (كما رأينا من قبل) في اتجاهه وصوب تخصصه، مع تفاوت بين الباحثين المختلفين في درجة تشبثهم بما يألفون وإنكارهم لما لايعرفون. وقد ظهر أثر ذلك بوضوح في جل المحاولات القليلة التي تناولت قضية منهجية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

اتجاهان في قضية المنهج

لقد أشرنا في غير هذا الموضع[8] إلى وجود تفاوت واضح في وجهات النظر حول "مركز الثقل في المنهج "الذي يظهر في بروز اتجاهين متمايزين يبرزان مرحلة ثنائية التوجه وهما:

الاتجاه الأول: وهو اتجاه يرى أصحابه اتخاذ العلوم الشرعية نموذجا للتأصيل، حيث لا يخرج التأصيل في جوهره عندهم عن كونه "استخلاصا واستنباطا من المصدرين الأساسين للشريعة: القرآن والسنة". ومن هنا يصبح التركيز في منهجية التأصيل وفق هذا التصور على "الاستنباط من النصوص"، ويصبح المحك الرئيسي في الحكم على صدق النتائج أو خطئها هو مدى "صحة الاستنباط من المصادر الشرعية وسلامته"، بدون أية إشارة إلى درجة تطابق النتائج مع الواقع. ولقد عبر أحد المهتمين بقضية التأصيل من كبار المتخصصين في العلوم الشرعية عن هذا المعنى بقوله: "إن المطلوب هو وضع منهج للتأصيل على غرار منهج الأصوليين والحديثيين"، ويمكن الرجوع إلى ما عرضه أحد الباحثين مما يشبه ترجمة لهذا الاتجاه في شكل خطوات إجرائية محددة إلى الورقة المشار إليها آنفا.

---

[8] إبراهيم عبد الرحمن رجب: مرجع سابق.

الاتجاه الثاني: وهو اتجاه يرى أصحابه الانطلاق من نموذج العلوم الاجتماعية الحديثة ، مع القبول بإجراء "بعض" التعديلات على ذلك النموذج في ضوء ما يوجه إليه من "نقد من الداخل"، وذلك على أساس أنه لا تعارض في رأي أصحاب هذا الاتجاه بين ما تدعو إليه المنهجية العملية الحديثة والتوجه الإسلامي من حيث الاعتماد فيهما على الدراسات الواقعية التي تستهدف "الوصف" الدقيق تعرفا على آيات الله في الخلق، كما تستهدف "التفسير" كشفا عن سنن الله في مخلوقاته، وخاصة أننا نستخدم في الوصف والتفسير ما زودنا الله به من نعم وخاصة "الحواس والعقل" على حد تعبير أحد أساطين ذلك الاتجاه.

ولعل من الأمور التي تستوقف الانتباه هنا أن الكثيرين من الباحثين الجادين ممن قد يرون وجها أو آخر من هذه التوجهات لا يبدون مهتمين بالتفاعل بشكل كاف مع أصحاب الرأي الآخر، أو بالتعامل الرصين مع مايسوقه الآخرون من حجج لدعم آرائهم، سواء بتفنيدها أو قبولها، مع بقاء كل فريق قانعا بما لديه، راضيا بما ترضى عنه المؤسسة العلمية التي ينتمي إليها، أو الجمهور المحدود الذي يخاطبه، فأسهم ذلك في تعطيل مسيرة البحث المجدي لتطوير منهجية سليمة للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، على وجه يمكن أن تتكامل فيه على الحقيقة كل من مناهج العلوم الشرعية ومناهج العلوم الاجتماعية الحديثة.

وعلى أي حال فإنه يبدو أن الكثيرين قد بدؤوا اليوم يدركون أنه لا مناص للجميع من التسليم بأن أي منهج صحيح للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية لا يمكن أن يقف على ساق واحدة أبدا، وأن علينا أن نبذل الجهود التعاونية لابتكار تلك الصورة الفريدة التي يتم فيها **الجمع بين المنهجيتين على وجه يتناسب تحديدا مع طبيعة الظواهر الإنسانية والاجتماعية** .

تعريف منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

ومن هنا، وفي ضوء تعريف التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية الذي أوردناه في المبحث السابق، وفي ضوء التقارب الحديث في الآراء، فإنه قد يكون من الممكن تعريف "منهج" التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على أنه:

"الطريقة المنظمة للبحث التي تستخدم في دراسة الظواهر الاجتماعية، انطلاقا من التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، على وجه يجمع بين المناهج الأصولية المعتمدة في الاستنباط من نصوص الكتاب والسنة، ومناهج البحث الواقعية (الميدانية) المعاصرة بصورة تكاملية".

ويتضمن هذا التعريف تلك العناصر أو الأبعاد الآتية التي نوردها على وجه الإجمال:

١ ـ تحديد أبعاد التصور الإسلامي الشامل للإنسان والمجتمع والوجود، استخلاصا من المنابع الرئيسية للمنهج الإسلامي التي تتمثل في الكتاب والسنة الصحيحة، مع الاستفادة من اجتهادات علماء المسلمين من السلف والمعاصرين، المستمدة من تلك المنابع الرئيسية والملتزمة بها؛ وتحديد ما يتضمنه هذا التصور فيما يتصل بالمجال العام الذي تشمله اليوم العلوم الاجتماعية الحديثة.

٢ ـ حصر نتائج " البحوث العلمية الموثقة " في نطاق العلوم الاجتماعية الحديثة، وحصر "نظرياتها"، وتحليلها، وإخضاعها للتمحيص والنقد في ضوء مقتضيات ذلك التصور الإسلامي، سواء من حيث الموضوع أو المنهج.

٣ ـ بناء نسق علمي متكامل، يضم ما صح من نتائج العلوم الحديثة، وما صمد للتمحيص والنقد من نظرياتها، ثم يربط بينها وبين ما توصل إليه علماء المسلمين من حقائق وتعميمات برباط تفسيري مستمد من التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود .

٤ ـ استنباط فروض مستمدة من ذلك النسق العلمي المتكامل الذي تم التوصل إليه فيما سبق، **وإخضاع تلك الفروض للاختبار في أرض الواقع، للتحقق من صدق الاجتهاد البشري** المتضمن بالضرورة في عملية بناء أي نسق علمي نظري.

الإجراءات المنهجية للتأصيل

لعله من الممكن ترجمة هذه العناصر المجملة إلى إجراءات تفصيلية محددة، يمكن اتباعها من جانب الباحث في التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، في صورة مجموعة من الخطوات العملية كما يأتي:

أولا : تحديد أبعاد التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، ليكون بمنزلة الإطار المرجعي العام والمعيار الأساس الذي يحتكم إليه عند القيام بالخطوات اللاحقة، وبصفة خاصة فيما يلي:

١ ـ عند النقد والتقويم لمفاهيم العلوم الاجتماعية الحديثة ونظرياتها.

٢ ـ عند وضع الأطر النظرية المفسرة لأي ظاهرة أو قطاع من الظواهر الاجتماعية المترابطة .

ويتم التوصل إلى ذلك التصور المرجعي العام – بطبيعة الحال – عن طريق تطبيق المناهج المستخدمة في علوم الدين الإسلامي ، وخصوصا أصول الفقه (مع تطويره ليناسب القيام بهذه المهمة الإضافية المتمثلة في استنباط الأطر التصورية العامة بدلا من الاقتصار على المهام التقليدية المتصلة باستنباط الأحكام التكليفية الجزئية).

ثانيا: حصر حقائق ونظريات العلوم الاجتماعية الحديثة ونظرياتها المتصلة بالموضوع المراد بحثه، ثم إخضاعها للتمحيص الصارم ، وتقويمها لاستنقاذ ما يصمد منها للنقد في ضوء:

أ ـ تحليل الأصول التاريخية التي تطورت عنها إسهامات هذه العلوم الحديثة، وفهم العوامل التي أثرت على مسيرتها حتى وصلت إلينا على الصورة التي نجدها بين أيدينا اليوم .

ب ـ معطيات التصور الإسلامي العام للإنسان والمجتمع والوجود (المشار إليها في أولا) .

ثالثا: استجلاء موقف الإسلام وعلماء المسلمين من الظاهرة أو القضية موضوع الدراسة رجوعا إلى القرآن الكريم وتفسيره، وإلى السنة الصحيحة وشروحها، وإلى إسهامات علماء المسلمين من القدامى والمحدثين المتصلة بالموضوع، وذلك باستخدام المناهج المعتمدة في الاستنباط من النصوص (على الوجه المبين في أولا).

رابعا: بذل الوسع لبناء نسق علمي متكامل على ما يأتي:

أ ـ ما صمد للنقد والتمحيص من نتائج العلوم الاجتماعية الحديثة ونظرياتها (التي انتهينا إليها في ثانيا).

ب ـ ما تم التوصل إليه استنباطا من المصادر الشرعية حول موضوع الدراسة (ثالثا أعلاه).

ويربط بين هذين العنصرين برباط تفسيري مستمد من التصور الإسلامي العام للإنسان والمجتمع والوجود (الموصوف في أولا)، وذلك باستخدام القواعد المنطقية والشرعية المناسبة .

خامسا: استنباط فروض علمية مستمدة من ذلك النسق المتكامل (الموصوف في رابعا)، **وإخضاع تلك الفروض للاختبار في** أرض الواقع (بمعناه الشامل المتضمن لما يمكن مشاهدته بالحواس، ولما تظهر آثاره في عالم الشهادة مما ليس خاضعا في ذاته للإدراك الحسي). وذلك بهدف التحقق من صحة اجتهادات الباحثين (المتضمنة بالضرورة في صياغاتهم لأبعاد الأطر التصورية العامة، وفي إسقاطهم للتفسيرات على المشاهدات الجزئية الواقعية)، وذلك **باستخدام مناهج البحث العلمي المطبقة في العلوم الاجتماعية الحديثة** (مع تعديلها أيضا بما يناسب القيام بالمهمة الجديدة المتصلة بالتعامل مع الجوانب الروحية والعوامل الداخلية غير المحسوسة بدلا من التعامل مع المحسوسات وحدها في النموذج التقليدي).

سادسا: النظر في نتائج اختبار الفروض في أرض الواقع ومراجعتها للتوصل إلى أكبر قدر ممكن من التوافق بين الأطر التصورية والنتائج الواقعية، وهذا قد يتضمن:

أ ـ المراجعة المتأنية والفاحصة للإجراءات المنهجية التي اتبعت في البحوث الواقعية للتحقق من صدقها الداخلي والخارجي ، وإعادة النظر فيها لتلافي أوجه قصورها .

ب ـ إجراء التعديلات المناسبة في الأطر التصورية التي استمدت منها الفروض، لمعالجة ما يمكن أن يكون قد وقع فيه المنظرون من أخطاء في الاستنباط خصوصا عند ضم النصوص بعضها إلى بعض، توصلا للأطر التفسيرية العامة. مع ملاحظة أنه **يستحيل وجود أي تناقض حقيقي بين وحي صحيح يقيني الدلالة يقيني الثبوت وبين نتائج المشاهدات الواقعية الممحصة الشبيهة باليقين.**

البحوث

لقد تبين لنا من العرض السابق أنه من الممكن القول بوجود قدر معقول من الاتفاق اليوم حول ماهية منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وكذا

حول ترجمة هذا المنهج إلى إجراءات تفصيلية محددة، على وجه يتحقق فيه التكامل بين الوحي والعقل والحواس بوصفها مصادرَ لمعرفتنا بالإنسان والمجتمع، ولعله أن يكون قد تبين لنا بصفة خاصة من استعراض تلك الإجراءات المنهجية أن جوهرها في نهاية المطاف يدور حول **إجراء البحوث الواقعية لاختبار الأطر التصورية المستمدة من فهمنا للوحي في الواقع الكلي** (الذي يشمل الظواهر الإمبيريقية وغير الإمبيريقية في الوقت ذاته) لضمان التأكد من مطابقة تلك الأطر التصورية للواقع.

فإذا صح ما ذهبنا إليه، فإن السؤال الذي ينبغي أن يثار هنا الآن يتعلق بالمدى الذي وصلت إليه البحوث التأصيلية من حيث التطبيق الفعلي لهذه المنهجية أو غيرها في أرض الواقع، ذلك أن كل المناقشات حول المفهوم والمصطلح أو حول الإجراءات المنهجية لا تخرج في الحقيقة عن كونها نوعا من التمهيد الضروري لقيامنا بالمهمة الأصلية، ألا وهي **إجراء البحوث التأصيلية** التي تسهم في بناء نظريات في العلوم الاجتماعية تنطلق من التصور الإسلامي، ولكنها في الوقت ذاته تستوعب الصحيح من الحقائق والتعميمات التي توصل إليها العلماء في فروع تلك العلوم إلى اليوم، وبما يؤدي فوق هذا كله إلى إضافة إنتاج علمي جديد مؤصل على وجه غير مسبوق .

غير أنه قد يكون من المناسب، قبل أن نتطرق للحديث عن الحالة الراهنة لمثل تلك "البحوث التأصيلية أو التطبيقية" المحددة، التعرض لقضية أسبق منها منطقيا ألا وهي التعرف على الحالة الراهنة لما يمكن أن نسميه ببحوث البنية الأساسية، أو "البحوث التأسيسية"، وذلك على أساس أن التقدم في البحوث التطبيقية إنما يتوقف أيضا على تحقيق التقدم في هذا النوع من البحوث. وستقتصر مناقشتنا في هذا البحث على الجانب التأسيسي آملين أن نفرد جانب البحوث التأصيلية التطبيقية بدراسة مستقلة.

البحوث التأسيسية

إن ما نقصده بالبحوث التأسيسية هو تلك البحوث والدراسات، التي وإن لم ينتج عنها بذاتها نتائج محددة تمثل تأصيلا "لمحتوى" أي فرع من فروع العلوم الاجتماعية، أو تأصيلاً "لمادة" أي مبحث من مباحث تلك الفروع، إلا أنها تعد في الوقت ذاته بمنزلة الشرط الضروري أو الأساس الذي لا غنى عنه لأي إسهام

تأصيلي ذي بال، وسنتحدث تحت هذا العنوان عن ثلاثة أنواع من هذه البحوث التأسيسية:

١ - بحوث تتعلق ببلورة التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود.

٢ - بحوث تتصل بتكشيف الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والإسهامات التراثية التي تتصل بأي فرع بعينه من فروع العلوم الاجتماعية.

٣ - بحوث تتصل بإصلاح منهجية العلوم الشرعية ومنهجية العلوم الاجتماعية لتكون في خدمة المنهجية التأصيلية.

أولا: البحوث حول التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود

لما كانت بلورة "التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود" تُعَدُّ الأساس الذي يقوم عليه بناء التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، باعتبار أن ذلك التصور هو بمنزلة **النظرية العامة للعلوم الاجتماعية**، أو بمنزلة **الإطار المرجعي** لتلك العلوم، والذي يكون بهذه المنزلة هو **المعيار** الذي يحتكم إليه في تقويم نتائج العلوم الاجتماعية الحديثة ، فإن البحوث المتصلة ببلورة هذا التصور، واستجلاء أبعاده، وصياغته في شكل نسق استنباطي يمكن استعماله مباشرةً لأداء تلك الوظائف، يصبح من المهمات التي لا يمكن تحقيق أي تقدم ذي بال فيعملية التأصيل دون تحقيق تقدم كاف فيها. وأقصد بالنسق الاستنباطي هنا صياغة هذا التصور في شكل مجموعة من القضايا المترابطة منطقيا، بحيث يمكن استنباط القضايا الدنيا من العليا في مستوى التجريد، وبحيث يمكن أن تستنبط منها بشكل منطقي فروض جديدة مبنية عليها ومشتقة منها، بما يمكننا من الحكم على صدق أي مكون من مكونات النسق الاستنباطي باختبار تلك الفروض في أرض الواقع. وبالتالي اختبار صدق النسق الاستنباطي كله وتعديله باستمرار في ضوء هذا الاختبار الواقعي، ومعنى ذلك أن تكون صياغة القضايا التي يتضمنها النسق الاستنباطي، والمفاهيم التي يتضمنها، وتعريفات تلك المفاهيم، أن تكون جميعا واضحة ومحددة. وهذا أمر يختلف كل الاختلاف عن مجرد الكتابات الأدبية أو الدعوية أو البلاغية المعتادة في تناول قضايا التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود (والتي تخدم أهدافا أخرى مرغوبة تماما، إلا أنه لاينبغي الخلط بينها وبين أهداف البحث العلمي المحددة).

والذي يظهر لنا أن هذا النوع من البحوث التأسيسية لم يلقِ حتى الآن ما يستحقه من اهتمام على الرغم من أهميته المحورية بوصفه أساساً لجهود التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية جميعها. فالإسهامات في هذا السبيل لا تخرج فيما يبدو عن بعض المحاولات الجزئية المتناثرة التي تجيء في معظم الأحيان مقدماتٍ لمحاولات أخرى لتأصيل المحتوى لبعض مباحث العلوم الاجتماعية أو فروعها، فتأتي في هذا السياق وكأنها لم تكن مقصودة. أما أن يقصد الباحثون قصدا لخدمة هذه القضية المحورية التي تخدم جميع فروع العلوم الاجتماعية فتلك مهمة لا تزال تنتظر من يقوم بها. ويبدو أن الحرص على الوقوف عند حدود التخصص يحد كثيرا من انطلاق كثير من الباحثين الذين يخشون الاتهام "بالخروج عن التخصص" في هذا المجال، في حين أن التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود يتطلب بطبيعته جهدا متعدد الأبعاد والتخصصات، أما عن غموض الصياغات وعدم الاهتمام بصبها في قالب القضايا المحددة والمترابطة منطقيا والتي يمكن إدخالها في أنساق استنباطية منتجة فحدث عنه ولا حرج.

ثانيا: تكشيف آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية والإسهامات التراثية

لقد وجهت جهود كبيرة - حسنة المقصد - نحو تكشيف آيات القرآن الكريم أو الأحاديث النبوية أو إسهامات علماء المسلمين التي تتصل ببعض فروع العلوم الاجتماعية. وكان الهدف من عمليات التكشيف تلك تيسير المصادر الإسلامية لتكون أمام أنظار الباحثين في قضايا التأصيل الإسلامي، خاصة من المتخصصين في العلوم الاجتماعية ممن ليست لهم ألفة كبيرة سابقة بتلك المصادر. وبطبيعة الحال لم يكن يتوقع أحد أن تسفر هذه الجهود عن نتائج سريعة، لأن الجميع كانوا يدركون - ولاشك - عِظَم حجم ما يتطلبه إنجاز تلك الأعمال من إمكانات مادية وبشرية ومن مراحل زمنية تقصر أو تطول في حدود تلك الإمكانات.

ولكن النتائج التي تم التوصل إليها لم تجئ على الوجه الذي كان يأمله الكثيرون، مما أدى إلى نوع من الشعور بالإحباط لدى القائمين بالإشراف على تلك الأعمال، وتبع ذلك اتجاه لإعادة النظر في السياسة المتبعة إلى الآن نحوها.

ولعل الحماس الأصلي لإنجاز أعمال تفيد أكبر قطاعات ممكنة من الباحثين المتخصصين في فروع العلوم الاجتماعية المختلفة، إضافة إلى توفر الخبرات الممتازة في فنون المكتبات والمعلومات التي قد لا ترى في التكشيف إلا عملية فنية هينة في رأيهم، قد غطى على حقيقة مؤداها أن عملية تكشيف آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية وإسهامات المسلمين قد لا يكون لها الأولوية المطلقة التي تبدو للناظر للوهلة الأولى. بل إن الباحث المتريث قد يتبين له أن عملية التكشيف لا يمكن أن تجيء من الناحية المنهجية عملا قبليا للتأصيل، ولكنها لاتكون إلا **تسجيلا بَعْديًّا** لما يتم التوصل إليه من نتائج فى الربط بين المفاهيم القرآنية والحديثية والتراثية من جانب ومفاهيم العلوم الاجتماعية الحديثة من جانب آخر، وليس العكس.

فعملية التكشيف إذا أجريت فى خدمة قضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية فإنها تكون ذات طبيعة خاصة تختلف عن عملية التكشيف المعتادة في غير ذلك السياق. فالتكشيف في حالتنا يتم في سياق مهمة إيجاد التكامل بين نوعين من المعارف طال بينهما التباعد والتدابر قرونا طويلة، حتى أصبح القدر المشترك بينهما ضئيلا، وهذا يجعل الجوانب الفنية والآلية للتكشيف أمرا هامشيا مقارنة **بالمهمات الفكرية والتصورية** التي لابد أن تسبق تلك الجوانب الفنية. وسنشير لاحقاً إلى اثنتين من هذه المهمات الفكرية التصورية التي يقوم عليها التكشيف في سياق جهود التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية:

أ ـ الاتفاق على المصطلحات: لا يمكن أن يبدأ التكشيف بشكل فعال دون وجود قدر كاف من الاتفاق بين المتخصصين على مايشبه الحصر الشامل لمصطلحات الفرع الذي يراد تكشيف موضوعاته أو مفاهيمه، والتي يراد بيان مواقع ورودها في النصوص، وهذا يثير بادئ ذي بدء قضية أي المصطلحات نعتمد:

١ – المصطلحات أو المفاهيم المشتقة من الأطر التصورية للعلوم الاجتماعية الحديثة.

٢– المصطلحات أو المفاهيم المشتقة مباشرة من الكتاب والسنة وكتابات علماء المسلمين.

٣ – الجمع بين المصدرين السابقين.

وعلى الرغم من البراءة البادية لهذا الحل الأخير وعلى الرغم كذلك من جاذبيته، إلا أنه يثير قضية كبرى، ألا وهي كيفية الجمع بين تلك المصادر، وهل المقصود بذلك مجرد وضع المصطلحات المستمدة من المصدرين في تجاور مكاني، أم أن المقصود تحقيق التكامل بينهما في نسق موحد. وهذا الاختيار الأخير ـ مرة أخرى ـ مُحمَّل بالمعاني، يسهل قوله ويصعب فعله، وأقصد بذلك أن هذا الاختيار (التكامل بين المصدرين وضمهما في نسق موحد) إنما يتطلب أمراً لا يقل بحال عن عملية تأصيل تامة لهذا الفرع أو ذاك من فروع العلوم الاجتماعية بالفعل!! وتلك صورة من أقسى صور المصادرة على المطلوب! ومن هنا فقد كان ممكناً أن يحدث ما حدث، وأن ننتهي إلى الصورة التي تواجهنا الآن، حيث نجد أن القائمين بعمليات التكشيف أو إعداد فهارس المصطلحات قد اضطروا للعمل في حدود ما تسمح به معرفتهم (أو معرفتنا جميعا) الحالية، لا وفق مايتطلبه القيام بمثل ذلك العمل من تكامل معرفي، فجاءت النتيجة على غير ما يشتهي الجميع.

ب ـ تنزيل النصوص على المصطلحات: وحتى لو سلمنا جدلا بأننا قد استطعنا التوصل إلى قائمة متفق عليها من المصطلحات، تستغرق الفرع المراد تكشيف موضوعاته (بالرغم مما رأيناه من الصعوبات الكبرى التي تواجه تحقيق هذا الأمر)، فإن المهمة الكبرى التي تلي ذلك هي النظر في النصوص، وفهمها على وعي وبصيرة، لتنزيلها على المصطلحات الفنية أو العلمية المختارة، على وجه يتناسب مع مراد الشارع منها من دون تعسف أو التواء، وتلك مهمة لا نحتاج إلى التدليل على دقتها وصعوبتها المتناهية نظراً لما تحتاجه من أمور لا بد من توافرها جميعا، إذ لا بد من توافر:

١ – علم كاف بالقرآن، والسنة، ومصطلح علماء المسلمين، مع قدرة فكرية على تجاوز الفجوة التي حدثت خلال المدة الزمنية المنقضية منذ توقف عطاء المسلمين، وقدرة على النظر إلى التفاسير والشروح بنظرة مؤلفيها الأصليين لو أنهم كانوا يعيشون بين ظهرانينا اليوم.

٢ – علم كاف بالعلوم الاجتماعية الحديثة وبالفرع المقصود تكشيف النصوص في خصوصه، مع قدرة على التحرر من التجاوزات التي تلبّست بتلك

العلوم في مراحل تطورها المختلفة، حتى وصلتنا اليوم بصورتها الحاضرة (في غياب كامل لعطاء المسلمين في فترة التوقف المشار إليها).

ولا يخفى على أحد أن توافر هذين الأمرين بشروطهما المذكورة في فرد واحد يعتبر من أندر النادر بسبب طبيعة النظم التعليمية التي تنوء بعبئها الأمة إلى اليوم، هذه النظم القائمة على التمييز بين نوعين من التعليم: ما يسمى بالتعليم الديني، وما يسمى بالتعليم العام أو العلماني. ولقد أدى هذا إلى القناعة بأنصاف الحلول أو أرباعها أو ما هو أقل من ذلك، على أساس أن ما لا يدرك كله لا يترك جُلّه، كما أن محاولات جمع أصحاب الخبرة الجزئية في شكل لجان أو فرق عمل تضم ممثلين لكل من الفريقين لم تخل من الوقوع في الشد والجذب بين أصحاب هذا التصور التقليدي أو ذاك، الأمر الذي لم ينتج عنه في الغالب إلا الشعور بالإحباط لدى الفريقين، لعدم وجود أية أرضية مشتركة في الغالب بينهما.

وكانت النتيجة أن جاءت بعض محاولات التكشيف تضم اجتهادات بغير اجتهاد! تضم أخطاء فادحة في الربط بين النصوص والمصطلحات الحديثة بأوهى الروابط التي يعسر تصورها، فتجد بعضهم وكأنه يرى أن كل شيء في الوجود مرتبط بكل شيء آخر فيه، وأنك بإنعامك النظر تستطيع ربط كل شيء بكل شيء آخر تقريبا! وهكذا ينتهي بالمطلع على مثل تلك المحاولات إلى رفضها جملة وتفصيلا، لأن الأعمال المرجعية بطبيعتها تفترض تسليما مسبقا بدقة إعدادها حتى تقبل دون مراجعة أو تمحيص أو إعادة تدقيق من القارئ، وإلا فقدت مصداقيتها كلها إذا ثبت ورود القليل من الأخطاء فيها. ولقد وصل الأمر ببعض ذوي الغيرة على قضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية إلى الدعوة للتوقف تماما عن محاولات التكشيف مستندا إلى الآية الكريمة التي تشير إلى أولئك ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا القُرْآنَ عِضِينَ﴾ (الحجر: ٩١). فأصحاب رد الفعل هذا يرون أن التكشيف ليس إلا تقطيعا للقرآن الكريم، وبتراً لآياته من سياقها بدون إدراك جامع للمرامي الكلية للقرآن، ومن هنا جاءت استعارة صاحب ذلك الرأي للفظة "عضين" أي أعضاء من القرآن الكريم. وصاحب

هذا الرأي* خالف في تفسيره (جعلوا القرآن عِضِين) ما قاله ابن كثير من أن المقصود هو أنهم فرقوه وجعلوه أعضاء فآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه.

ومع ذلك فإنه من الممكن القول بأنه لم يكن من المحتمل أن نصل إلى استبصار بالموقف على الصورة التي وصلنا إليها الآن دون أن نخوض لجة التكشيف بهذه الصورة القاصرة، لكي نسبر أغواره، ولنتعرف على مواطن القصور فنتجنبها. ولعله لازال بإمكاننا أن نستفيد من تلك التجربة على الرغم من كل هذه الصعوبات من خلال إعادة النظر في تلك المحاولات السابقة بشكل جذري على الأسس التالية:

١ - التخلي عن محاولة الاستقصاء الكامل لكل النصوص المتعلقة بكل المصطلحات الفنية في هذه المرحلة، والقناعة بمحاولات جزئية محدودة تتوقف عند حدود علمنا في الوقت الحاضر دون زعم الاستغراق لكل المصطلحات في أي فرع.

٢ - التزام النزاهة العلمية التي تقضي باستبقاء المصطلحات والإحالات التي يثبت من عرضها على جمهرة المتخصصين أن لها بالفعل ما تستند إليه من فهم النصوص وفقهها، ومن علم بالمصطلحات والمفاهيم التي تشير إليها في بيئتها العلمية الطبيعية بشكل طبيعي ودون تعسف.

ثالثا: البحوث في محيط الإصلاح المنهجي

لقد تبين لنا مما سبق أن المنهج الصحيح للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية يتطلب الجمع بطريقة تكاملية بين المناهج الأصولية للاستنباط من النصوص (وهي المناهج المستخدمة في العلوم الشرعية عادة)، ومناهج البحوث والدراسات الواقعية (الميدانية) المستخدمة في العلوم الاجتماعية الحديثة، ولكننا قد أشرنا أيضا إشارة عابرة في سياق العرض إلى أن كلا من النوعين من المناهج لا يمكن استثماره لخدمة قضية التأصيل إذا ظل على صورته الحالية نفسها، وذلك حتى يستطيع المركب منهما - بعد التجديد والتطوير - القيام بالمهمة المرجوة جمعا بين الوحي والوجود في إطار منهجي متكامل على النحو المطلوب.

---

* الدكتور طه جابر العلواني في محاضرة له بكلية معارف الوحي بالجامعة الإسلامية بماليزيا سنة ١٩٩٥م، (التحرير).

ولقد بذلت في السنوات الأخيرة بعض الجهود التي حاولت التعامل مع هذه القضية الدقيقة ومواجهتها بشكل فعال، وفيما يلي نشير إلى الاتجاهات العامة لتلك الجهود:

١ ـ الكتابات المتصلة بإصلاح مناهج العلوم الشرعية

لقد أوضح طه جابر العلواني - وهو من المتخصصين البارزين في العلوم الشرعية - أن منهج أصول الفقه قد أسس في الأصل لمعالجة القضايا الفقهية، وهي قضايا تختلف بطبيعتها عن الظاهرة الاجتماعية، خصوصا من النواحي التالية:

أ - أن القضايا الفقهية تتسم بالجزئية في الغالب؛ أما الظواهر الاجتماعية أو الإنسانية فإنها تتسم بالتعميم.

ب - أن القضايا الفقهية يُطلب فيها تبين الحكم الشرعي التكليفي، في حين أن الظاهرة الاجتماعية يطلب فيها تبين القوانين والسنن والعلاقات.

ويبين العلواني أنه لهذه الأسباب فإن هناك حاجة لتطوير المناهج الأصولية لتصلح للاستخدام في دراسة الظواهر الاجتماعية، ثم يضيف إلى ذلك قوله: "... لا أتوقع أن أصول الفقه في وضعه الذي أعرفه قادر على أن يستجيب لهذه الحاجة "[٩] يقصد بذلك استخدام المناهج الأصولية في دراسة الظواهر الاجتماعية.

ويشير جمال الدين عطية إلى هذا المعنى بوضوح في قوله: "...علم أصول الفقه قد وضع أصلا لضبط التكاليف (افعل ولا تفعل) واستنباط الأحكام المتعلقة بهذه التكاليف من النصوص. وبالتالي فهو لم يوضع أصلا لتفسير الظواهر الاجتماعية وبيان العلاقات السببية بينها أو التوصل إلى القوانين التي تحكمها! ومن الظلم أن نحمله ما لايحتمل."، ويعطي بعد ذلك مثالا لبعض ما أُهمل تقليديا على الرغم من أهميته الكبرى، فيقول: إن علم المقاصد الشرعية قد أهمل كثيرا في الماضي، مع أن تطبيقه في العلوم الاجتماعية يمكن أن يضبط لنا فلسفة هذه العلوم ومقاصدها[١٠].

---

[٩] طه جابر العلواني: "إسلامية المعرفة"، محاضرات دورة اسراسبورج، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٨.

[١٠] جمال الدين عطية: "علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية"، ندوة كلية الشريعة بجامعة قطر (نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٨)، ص ١٣.

ويحدد الدكتور العلواني جوانب ثلاثة يرى أنها تستحق إعادة النظر فيما يتعلق بالمناهج الأصولية لتكون لها فاعليتها في بناء مناهج العلوم الاجتماعية في العصر الحديث:

أ - إعادة النظر في تعريف الأصوليين للإجماع، الذي يعرّفونه تقليديا بأنه "اتفاق جميع مجتهدي أمة محمد في عصر من العصور على أمر من الأمور". وهذا أمر يرى استحالة تحقيقه، وينقل - تصديقا لمقولته - ما نسب إلى الإمام أحمد بن حنبل أنه قال "من ادعى الإجماع فهو كاذب".

ب - إعادة الاعتبار للعقل المتشرع في فهم النصوص بدلا من التوقف المبالغ فيه عند حدود الفهم اللغوي أو عند آراء السابقين[١١]، وقد يفيد في توضيح معنى العقل المقصود هنا ذكر التفرقة التي أوردها جمال الدين عطية في بيانه أن المطلوب "إعمال العقل منهجاً" وليس مصدراً للأحكام[١٢].

جـ - إعادة النظر في شروط الاجتهاد التي يبدو من المستحيل معها "أن تجد مجتهدا"[١٣] في حين أن الأئمة الكبار لم يشترطوا هذه الشروط المعجزة عندما قرروا قواعد الاجتهاد.

أما عبد الحميد أبو سليمان فإنه يشير — في الاتجاه نفسه — إلى الحاجة إلى منهج أصولي يستجيب بجرأة وفاعلية لحاجات الواقع المتغير، سائر في حدود التوجيه الإلهي ومنضبط به، حتى لانترك مجالا لمساحات خالية من حياة المجتمعات المسلمة تغيب عنها شمس المنهجية الإسلامية الحية[١٤].

ومن جهة أخرى حاول علي جمعة في بحث عنوانه **"قضية تجديد أصول الفقه"** القيام بحصر جميع المحاولات التي تناولت هذا الموضوع في صورها المختلفة السوي منها والشاذ، ثم وصف في ضوء ذلك مايرى أنه بمنزلة خطة لتجديد أصول الفقة نجتزئ منها ما يتصل بموضوعنا في الجوانب التالية:

---

[١١] طه جابر العلواني: المرجع السابق بتصرف، ص ٤٢.

[١٢] جمال الدين عطية: المرجع السابق، ص ١٤.

[١٣] طه جابر العلواني: المرجع السابق، ص ٤٤.

[١٤] عبد الحميد أبو سليمان : "قضية المنهجية في الفكر الإسلامي" في كتاب المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية (بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤)، ص ١٢٦ - ١٣٣.

١ - إدخال علوم المقاصد، والقواعد، والفروق، والتخريج، في علم أصول الفقة لإضفاء جانب التطبيق عليه.

٢ - جعل المقاصد الشرعية مظلة للإفتاء يرجع إليها، لتكون ضابطة وحاكمة ومعدلة لعملية الإفتاء بوصفها جزءاً من آليات التخريج والإلحاق وشروطه.

٣ - تحويل الإجماع والاجتهاد إلى مؤسسات.

وقد اهتم الكاتب المذكور في إطار مناقشته بأن يضع في اعتباره مسألتين لكل منهما دلالتها بالنسبة لموضوعنا، وهما كما ذكر في نهاية بحثه:

١- استخدام منهج أصول الفقه في العلوم الاجتماعية.

٢- استخدام مناهج العلوم الاجتماعية في أصول الفقة[١٥].

تلك بصفة عامة هي الخطوط التي سارت عليها المناقشات المتعلقة بإصلاح مناهج العلوم الشرعية - وخصوصا أصول الفقه - لكي تكون قادرة على القيام بعملها الحيوي بوصفها مكوناً أساسياً من مكونات منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية. ويُلاحَظُ أننا لا زلنا في مرحلة التعرف على الخطوط العامة للإصلاح، أو بجرد الدعوة إليها، ولما نبدأ بعد في جهود محددة لإحداث التغييرات المطلوبة، انتظارا ـ فيما يبدو ـ لتحقيق قدر كاف من الاتفاق بين المتخصصين في العلوم الشرعية من ذوي الإدراك الكافي للهموم المعاصرة للأمة.

والصعوبة الكبرى التي تواجه البحوث في هذا الاتجاه تكمن في تهيب الكثيرين من الباحثين الجادين من مخالفة ما انتهى إليه علماء الإسلام المتقدمون، أو من تجاوزه، في ضوء اختلاف ظروف الزمان والمكان. وتلك أمور لم يتهيبها المتقدمون أنفسهم، و لم تقف عائقا أمامهم عن ابتكار الحلول للمواقف المتجددة التي واجهتهم، في ضوء الالتزام الكامل بما شرعه الله لعباده. ولما كان المُعوَّل في الأمور كلها على أن الأعمال بالنيات، ولما كان علم الله عز وجل لايعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، وأنه يعلم خائنة الأعين وما تخفي

[١٥] علي جمعة محمد: قضية تجديد أصول الفقه، القاهرة:دار الهداية، ص ٥٢- ٥٣.

الصدور، فإنه ينتج عن ذلك أن كل من عرف من نفسه تجرداً وصدقَ نية (دون توهم كاذب أو تزيين شيطان)، ثم أحجم عن الشهادة، وعن بيان ما يظنه حقا، فإنه يكون من المقصرين على أقل تقدير. وأما من عرف من نفسه غير ذلك، ثم أقدم ينشر باطله، فإنه يعلم أيضا مصير المفترين على الله ورسوله.
ومن هنا فالذي يبدو لي أنه لا مجال للتحرج والتهيب في طرح الأمور التي يبدو أنها تخالف مألوفا لمجرد خوف الناس، فالله أحق أن نخشاه إن كنا من المؤمنين الصادقين، وإيثار السلامة ليس من خلق المسلمين، ولن يغنينا فتيلا عندما نقف أمام رب العالمين، كما أن التفكير الموغل في الاعتذارية والتردد والتحرج يوشك أن يغلق أبواب النماء والقوة أمام الأمة، بل يوشك ـ والعياذ بالله ـ أن يخنقها خنقا ويتركها فريسة للأمم تتداعى عليها.

ولعله من المناسب في إطار هذا التوجه العام أن نشير إلى طرح عرضه مؤخرا طه جابر العلواني في كتيب بعنوان **إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم**. فقد ذكر في سياق حديثه عما اعتبره من المحاور الأساسية لإسلامية المعرفة مايلي:

أ – بناء منهج التعامل مع القرآن العظيم: يرى العلواني أن تعاملنا مع القرآن يحتاج وقفة إذا أردنا أن يكون الكتاب الكريم موجِّها وهاديا لعملية أسلمة المعرفة، ويرى أن الأمر قد يقتضي إعادة بناء علوم القرآن المطلوبة وتركيبها لهذا الغرض [أي إسلامية المعرفة] وتجاوز الكثير من الموروث في هذا المجال من العلوم التي أدت وظيفتها في خدمة النص القرآني. [حيث] كانت العقلية البلاغية اللغوية وما توحي به من اتجاه نحو تجزئة النص وملاحظة معاني المفردات هي العقلية السائدة [في الماضي]. أما في المرحلة الراهنة فإن العقلية السائدة هي عقلية الإدراك المنهجي للأمور، والبحث عن [العلاقات] بطرق تحليلية ونقدية، توظف الأطر العلمية المختلفة، وتربطها بموضوعات حضارية متشعبة ... "[16].

ب – بناء مناهج التعامل مع السنة النبوية المطهرة: يرى الكاتب أن السنة تكشف لنا عن "خصائص الواقع الذي كان الرسول صلى الله عليه وسلم يتعامل معه ويتحرك فيه، وهو واقع مغاير للواقع الذي نحياه في تركيبته

---

[16] طه جابر العلواني: إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، القاهرة: دار الهداية، ١٩٩٥، ص ٢٣.

وعقليته، ويدفعنا ذلك إلى استنباط منهج فقه التنزيل على الواقع، من خلال تطبيقات النبي المعصوم - صلى الله عليه وسلم - لا من خلال النزوع إلى التقليد والمحاكاة في الجزئيات والتفاصيل كما يظن الكثيرون، فمنهج التأسي والاتباع غير منهج التقليد"[١٧].

وكأن الدكتور العلواني يدعو إلى ما لا يقل عن عملية مراجعة وإعادة نظر شاملتين في مناهجنا المتبعة في التعامل مع الكتاب والسنة، على وجه يعتقد أنه يعيد للفكر الإسلامي حيويته وقوته دون أي تنازل عن أسسه ودعاماته. وتلك لعمري دعوة بعيدة الأثر، ينبغي أن تأخذ ما تستحقه من الدراسة المتأنية والمناقشة الجادة حتى تتضح أبعادها ونتائجها من كل الوجوه. ذلك أن العرض الذي قدمه المؤلف في ذلك الكتيب لتلك النقاط قد جاء مقتضبا - في حدود السياق الذي جاء فيه - كما أن الأمثلة التي أعطيت لا تبدو كافية بالنظر إلى جدية الموضوع واتساع نطاق تطبيقاته.

٢ - البحوث المتعلقة بإصلاح مناهج العلوم الاجتماعية

لقد بينا فيما سبق أن منهجية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية تقوم في جوهرها على إيجاد نوع من التكامل بين المناهج الأصولية للاستنباط من النصوص، ومناهج البحوث الواقعية الميدانية للعلوم الاجتماعية. ولكننا أشرنا أيضا إلى أن كلا من هذين النوعين من المناهج يحتاج أولا إلى قدر من التطوير والإصلاح ليكون مؤهلا للقيام بوظيفته بصورة سليمة في تلك المنهجية المتكاملة، منهجية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية. ولقد انتهينا في الفقرات السابقة من استعراض بعض أهم البحوث التي تعرضت لقضية التطوير لمناهج العلوم الشرعية، ويبقى أن ننتقل الآن للحديث عن قضية تطوير مناهج العلوم الاجتماعية وما يتصل بها من بحوث.

لقد أصبح من المتفق عليه اليوم أن **أهم أوجه النقد التي صوبت إلى التوجهات التجريبية (الإمبيريقية) الوضعية التي سادت العلوم الاجتماعية حتى الآن تتمثل في أمرين أساسين وما يتفرع عنهما:**

---

[١٧] المرجع السابق، ص ٢٦.

الأمر الأول: الاقتصار على دراسة الظواهر المحسوسة، واستبعاد كل ما لا يمكن مشاهدته بالحواس من مجال الدراسة العلمية المشروعة.

الأمر الثاني: اعتماد الحواس وحدها مصدرا للمعرفة العلمية الصحيحة.

ولقد ترتب على هذا الانحياز المادي الحسي لمناهج العلوم الاجتماعية التقليدية نتيجتان:

١ - استبعاد الجوانب الروحية (بل والعقلية عند بعض المدارس) للإنسان موضوعا للدراسة العلمية.

٢ - استبعاد الوحي الصحيح مصدرا للمعرفة العلمية.

لقد سبق أن بينا في غير هذا الموضع [١٨] أن هذه النظرة الاختزالية تكمن وراء ما هو مشاهد من اضطراب في فهم الإنسان والمجتمع في نطاق المنظور التقليدي لدراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، كما أشرنا إلى أن الخروج من هذه الدائرة الاختزالية المعيبة يتطلب الاعتراف بالعوامل العقلية والروحية موضوعات للدراسة العلمية الجادة، كما يتطلب الرجوع إلى الوحي مصدرا لفهم تلك العوامل التي تنتمي في جوهرها الفعال إلى عالم الغيب.

ولما كانت العلوم الاجتماعية التقليدية قد تقدمت تقدما كبيرا فيما يتعلق ببلورة المناهج البحثية القادرة على توجيه البحوث الواقعية، التي تنصب الدراسة فيها على الظواهر المحسوسة كالمنهج التجريبي، والتصميمات شبه التجريبية، والدراسات البعدية، ونحوها، كما أنها قد تقدمت تقدما كبيرا في بلورة أدوات البحث الموجهة نحو الملاحظة الخارجية للظواهر المحسوسة، فإن هذه المناهج وتلك الأدوات البحثية لاتكفي وحدها ولاشك، عندما يراد ـ في ضوء منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ـ دراسة الواقع الكلي (*Total Reality*) المتضمن للظواهر المحسوسة وغير المحسوسة (إذا صحت تسمية الأخيرة بالظواهر أصلا).

والواقع أن تقدم بحوث التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية مرتهن بالتقدم الذي يتم على جبهة ابتكار المنهجيات والأدوات البحثية القادرة على سبر أغوار الحقيقة الواقعية في كليتها، أي الجوانب المحسوسة منها وغير المحسوسة،

---

[١٨] إبراهيم عبد الرحمن رجب: "المنهج العلمي لبحث من وجهة إسلامية"، ندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١.

المادية منها وغير المادية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. **والحق أنه لم تكد تبذل إلى الآن أي جهود جادة في هذا السبيل، ولعل هذه الفجوة بذاتها يمكن أن تفسر لنا السبب الرئيسي لعدم إحراز تقدم كبير في البحوث التأصيلية** كما نأمل أن نوضح ذلك في دراسة أخرى. بل لعلها تفسر لنا الشعور الذي يتبادر إلى أذهان بعضهم من أن جهود التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية لم تحقق النتائج المأمولة منها في المرحلة الماضية.

ولقد يخطر ببال بعض الناس أن مهمة ابتكار مناهج وأدوات بحثية جديدة قادرة على استكشاف الجوانب غير المحسوسة من هذا الوجود، أو تلك التي تتصل بعالم الغيب، مهمة غاية في الصعوبة لأنه لم يسبقنا إليها أحد، وأن هذا قد يفسر تقاعسنا إلى الآن عن التعامل مع هذه القضية. ولكن الواقع غير ذلك، فقد يندهش الكثيرون عندما يرون أن هناك بالفعل جهودا جيدة قد بذلت في هذا السبيل عند غيرنا، وأقصد بذلك عند الباحثين من أصحاب التوجهات النقدية للمنظور التقليدي للعلوم الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، فلقد أبلى هؤلاء بلاء حسنا في نقد الطرق والأدوات البحثية الحالية، ثم في ابتكار طرق وأدوات جديدة جديرة بأن ننظر فيها بجدية، سواء استفدنا منها مباشرة أو بطريق غير مباشر.

ويمكننا التمييز في تلك الجهود النقدية الإنشائية بين اتجاهين: أحدهما رافض متشدد للتوجهات الوضعية التجريبية (الإمبيريقية) دون مساومة، ويمثله "أصحاب التوجه الجديد في البحث" *New Paradigm Research*. والثاني معتدل يقبل كلا من المناهج والطرق الكمية والكيفية معا، ويطلق عليه أصحابه اتجاه التنوع المنهجي *Methodological Diversity*. وفيما يأتي نبذة تبين موقف أصحاب كل من التوجهين (انظر: إبراهيم رجب، ١٩٩٤):

١ - التوجه الجديد في البحث *New Paradigm Research*:

ينادي أصحاب هذا الاتجاه باستبعاد المناهج أوالطرق الكمية في البحث Quantitative Methods بالكلية وإحلال الطرق الكيفية في البحث Qualitative Methods محلها، ويشنون هجوما شديدا على من يستخدمون الطرق الكمية، ويحبذون استخدام المداخل الظاهراتية Phenomenological approaches والمداخل التفسيرية Hermeneutical approaches التي يرون أنها

تقربنا من الوصول إلى الحقيقة في فهم الإنسان من خلال النفاذ إلى "المعاني" التي يضفيها المبحوثون على سلوكهم، وعلى الواقع الذي يعايشونه ويدركونه. ولقد جمع بيتر ريزون وجون روان [١٩] عددا كبيرا من الإسهامات التي تصف أو تقدم نماذج تطبيقية للطرق والأدوات البحثية المنطلقة من هذا التوجه، مثل طريقة البحث بالمشاركة Participative Research والمنهجية الباطنة Endogenous Research والمنهجيات الخبراتية Experiential Methodologies، والمنهجية الحوارية Dialogical Research إلى غير ذلك من الطرق والأدوات التي تحاول النفاذ إلى الحياة الداخلية الذاتية للإنسان توصلا إلى تعميمات موضوعية، واتخاذ ذلك بديلاً لطرق الملاحظة الخارجية التي (رغم غلو الوضعيين) تعجز عن الوصول إليها أصلا.

٢ - اتجاه التنوع المنهجي *Methodological Diversity*:

وهو اتجاه لايقوم على استبعاد المناهج والطرق الكمية، ولكن على استكمالها بالطرق الكيفية، حتى يمكن تغطية كل جوانب الحقيقة الواقعية، كما يقرر ذلك بولكنجهورن [٢٠]، ويرى أصحاب هذا التوجه أن هدفنا هو الوصول إلى الموضوعية ، وبوسعنا - كما يقول جرجن [٢١]- أن نستخدم أية منهجية كانت، طالما أنها تمكن الباحث من الوصول إلى الحقيقة، سواء جاءت قوة تلك المنهجية من البحوث التي تستخدم عينات كبيرة [كما هو الحال في المنهجيات التقليدية]، أو جاءت قوتها من حساسيتها للفروق الدقيقة، أو قدرتها على النفاذ إلى العمق [كما هو الحال في المنهجيات الجديدة]، ويلخص فورد [٢٢] رأي أصحاب تلك التوجهات الحديثة، فيقرر بأنهم يركزون على المتغيرات التي

---

١٩ Peter Reason & John Rowan (eds.): (1981) *Human Inquiry: A Sourcebook of New Paradigm Research* (New York: John Wiley).

٢٠ Donal E. Palkinghorne (1984) "Further Extentions of Methodological Diversity for Counseling Psychology", *Journal of Counseling Psychology*, Vol.31, No. 4, p. 104, 112.

٢١ Kenneth J. Gergen: (1985) "The Social Constructionst Model in Modern Psychology", *American Psychologist*, Vol.40, No. 3, p. 249.

٢٢ Donald H. Ford: (1984) "Reexamining Guiding Assumptions: Theoretical and Methodological Implications", *Journal of Counseling Psychology*, Vol. 31, No. 4, p. 464.

تتعلق "بالخبرات الخاصة للأشخاص الذين تجرى عليهم الدراسة، والتي لايمكن أن يلاحظها إلا هم أنفسهم، ولما كان المبحوثون بشرا "قادرين على توجيه سلوكهم بأنفسهم فإنهم يقررون ماذا يفشون، وماذا يخفون، وماذا يحرّفون، في تعبيرهم عن تلك الخبرات، ولذلك فإن إجراءات جمع البيانات ينبغي أن تصمم وتنفذ تعاونيا *collaborative* بين الباحث والمبحوث، إذا أردنا الحصول على بيانات صادقة"، وينتهي إلى التأكيد أنه لابد لنا من ابتكار طرق بحثية جديدة تلائم طبيعة الظواهر الإنسانية التي ندرسها.

ومن هذا يتبين لنا بوضوح أننا لسنا وحدنا الذين نرى أن المناهج التجريبية والأدوات التي ترتكز على الملاحظة ليست كافية وحدها في دراسة الإنسان بكل جوانبه المادية والروحية، وأن هناك بدايات يمكن الاستفادة منها لمناهج وأدوات تحاول النفاذ إلى حقيقة الحياة الداخلية، وخصوصا الجوانب الروحية للإنسان، بما يمكن أن يخدم أهداف التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على الوجه الذي نأمله، ولكن هذا يتطلب أيضا بذل جهود مكثفة ومنظمة لاختبار هذه المنهجيات والأدوات وتطويرها في الاتجاهات التي تتمشى مع الثورة العلمية التي يراد تحقيقها من خلال الجهود التأصيلية.

معارف الوحي: المنهجية والأداء[1]

عبد الحميد أبو سليمان[2]

الإصلاح المنهجي: جوهر القضية الفكرية في العصر الحديث

تتناول هذه الورقة القضية الفكرية من الناحية الكلية وليس من الناحية "الأكاديمية" الفنية التفصيلية، لأن القضايا الفنية التفصيلية تنبثق عن الأعمال البحثية والدراسية المتخصصة. أما في ورقة كهذه وفي إطار كالذي نحن فيه، فيحسن بنا أن نحاول الإلمام بالصورة الكبيرة لندرك حجم القضية التي نواجهها. وإذا تم ذلك سهل علينا أن نعرف ما نريد أن نفعله، وما يجب علينا القيام به. أما عندما نتعرض لتفاصيل "أكاديمية" فنية متجاهلين القضايا الكبرى، فإن الحديث يبدو كأنما هو محاولة للإبقاء على الحالة القائمة و البحث عن الحد الأعلى الذي يجب أن نتمسك به، والحد الأدنى الذي يمكن التنازل عنه، وتضيع في مثل هذه النظرة الجزئية صورة الواقع الإسلامي المؤلم، وتضيع الإشكالية الحضارية الكبرى التي تعيشها أمتنا.

---

[1] قدم أصل المقال في مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات: الواقع والآفاق، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جمعية البحوث والدراسات الإسلامية آب / أغسطس ١٩٩٤، بعمان / الأردن.

[2] مدير الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ورئيس مجلس أمناء المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية، وأول أمين عام للندوة العالمية للفكر الإسلامي، ورئيس لقسم العلوم السياسية بجامعة الملك سعود بالرياض سابقًا، دكتوراه في العلوم السياسية، جامعة بنسلفانيا (Pennsylvania).

لا شك في أن تاريخنا عزيز علينا، ولاريب كذلك في أن التغيير المطلوب في واقعنا صعب. لكن التغيير والانتقال، مع الاعتزاز بالتاريخ ومحبته، وقبول معاناة التغيير، لا يكونان إلا بإدراك القضايا الأساسية والمبدئية والجوهرية. وإذا لم تتضح هذه الصورة، فإن الحديث عن التغيير والإصلاح يغدو مجرد حديث مكرر غير ذي موضوع، بل لا يعدو كونه ضربا من الهروب من الواقع وإضاعة الوقت.

والسؤال المطروح الآن هو: لماذا نبحث في القضايا الخاصة بإصلاح التعليم في علوم الشريعة؟

ثمة – في رأيي – دواع ثلاثة أساسية لذلك هي:

١ – الطموح والرغبة في تحقيق القدرة الفعلية على ممارسة ما نعتقد أنه حق. وهذه الرغبة وهذا الطموح ينطويان على غاية سامية وقصد ثقافي وعَقَدي مشروع. وهذا الطموح هو في الواقع اعتراف بأن ما نمارسه واقعا ليس – في جملته – ما نعتقد أنه حق ويمثل جوهرنا العقدي والحضاري.

٢ – السعي لإصلاح واقع المسلمين السيئ في جملته، والمقهور في صراع الأمم والحضارات، هذا الواقع الذي لا يرضى به عاقل، ويصعب القبول به والاستمرار فيه. ولذلك درج عقلاء الأمة بإصرار على البحث عن الحل في ثنايا البنية الأساسية للمجتمع وأسلوب تمثلها للقيم والغايات، وذلك استمدادا بالدرجة الأولى من تراث الأمة في فهم الشريعة.

٣ – الرغبة في استعادة الدور القيادي للأمة، لأن خصائص هذه الأمة وطبيعة رسالة الإسلام والرؤية الحضارية المنبثقة عنها، كل ذلك يعبر ضرورة عن مهمة قيادية وريادية حضارية. وبالتالي، فإن أمر الأمة لا يمكن أن يستقيم ما لم تحَقّقْ تلك المهمة، وتؤدَّ بشكل حقيقي وفعال ما يرتبط بها من وظائف.

ومن أجل أن تحقق الأمة ذلك كله لابد لها من معرفة أسباب الحالة التي هي عليها في الوقت الحاضر، وبالتحديد حالها منذ الاستقلال عن الاستعمار وحتى اليوم.

وإذا حاولنا وصف هذه الحالة نلاحظ أنها في جملتها تتصف بغلبة النزعة المادية وسيطرةِ النهج العلماني الغربي. ولو رجعنا إلى معاهدات الاستقلال الصوري، بدءا بمعاهدة ١٩٣٦ وما تلاها من معاهدات بين الدول الاستعمارية

والدول الإسلامية، لوجدنا أنها معاهدات تشترط استمرار الأنظمة العلمانية ضمن الهيمنة والنفوذ الحضاري والسياسي الغربي.

وعندما نشأت المنظمات الدولية مثل الأمم المتحدة وصندوق النقد الدولي فإنه كان على الدول التي تود التعامل معها، وتلافي الدخول في معارك معها ومع الدول الغربية من ورائها، أن تسير على النهج العلماني الغربي والخطط السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي يرسمها الغرب. وما يجري اليوم في كثير من دول العالم الإسلامي نجد فيه آثار هذه الخطة واضحة، ولو أدى ذلك إلى قيام أنظمة تسلطية سافرة تسفك الدماء وتحطم المجتمعات، وتهدر كلّ حقوق الإنسان المدنية والسياسية والاقتصادية بحجة الحفاظ عليها، وخوفاً من قيام أنظمة إسلامية قد تؤدي إلى التسلط والاستبداد. والأدهى من ذلك كله هو انبهار جل المثقفين بالأنظمة الغربية، والقناعة بحتمية الاستمرار في الطريق المسدود وتكرار التجارب الخاسرة المرة.

وهدف هذه الورقة المقدمة لهذا المؤتمر في قضايا دراسة العلوم الشرعية وتدريسها في العالم العصري إنما هو البحث في متطلبات التغيير الضروري والمطلوب في واقع الأمة وكيانها، هذا الكيان الذي يتفشى الضعف في أوصاله إذا قارنا حاله بحال الأمم الأخرى المتربصة، ومدى القوة التي تنتجها وتتمتع بها. فهذه الحالة المأساوية التي تسيطر على حياة الأمة تستوجب استنهاض الطاقة والاستعداد الكامل بين المثقفين المسلمين للبحث الحر والجريء في الأسباب التي لابد من معرفتها، ومعرفة أسلوب التعامل معها، حتى تستطيع الأمة استعادة أمنها وتغيير وجهة التاريخ. ولكن يجب أن نعلم أن لتحقيق ذلك شروطا معينة لا بد منها، وإلا ذهبت الجهود هدرا، وأمست الأهداف والتطلعات نوعا من أحلام اليقظة والعبث في العمل والضياع في الوقت. ويبدو للمشاهد على تطاول الزمن وكثرة المحاولات وكأن المسلمين لا يدركون العوامل الأساسية في ضعف الأمة وإخفاقها في تنزيل قيمها وتطلعاتها على واقعها، وبالتالي لا يدركون أسباب تدهور نظمها وقصور مناهج تربيتها. وذلك كله يتجلى في اضطراب الأولويات وسطحية النظر لدى كثير من الأفراد والجماعات في طول العالم الإسلامي وعرضه.

إن العقلاء من أبناء الأمة يدركون أنه لو تحقق لأصحاب النظر السطحي جل ما يتطلعون إليه، فإن ذلك لن يغير من حال الأمة شيئاً ذا بال، بل ربما زاد

الأمر سوءا في إطار متغيرات العصر الحديث الذي يشهد تحولات هائلة بعيدة الأثر شديدة الدفع لا تكاد الأمة تقوى على مواجهتها. إنه لا يظن عاقل أن حال الأمة سوف يتغير إلى الأحسن حتى لو أخذ الناس بكل مطالبهم الشكلية في شؤون الهيئة أو في بعض أوجه العلاقات الاجتماعية والأسرية وروادع العقوبات. لقد تَحَقَّقَ كثير من هذه الأمور خلال العقود والقرون المتأخرة في كثير من الفئات والبلدان، ولكن ذلك لم يغير شيئا من ضعف الأمة في حلبة الصراع الحضاري بين الأمم، أمام تحديات العصر في العلوم والمعارف والتقنيات، وفي مجال استغلال الموارد وفي القيادة والسطوة والريادة. بل لعل تحقيق بعض الشكليات ضمن ظروف معينة يصبح أدعى لمزيد من الضعف، بل يصبح وسيلة مشروعة يستخدمها بعض الحكام للقهر والإرهاب على غير ما تقتضيه أصول الشريعة ومقاصدها.

ومن ناحية أخرى لو نظرنا إلى الأمم المناوئة التي تتمتع بالقدرة والفاعلية في أدائها الحضاري، وترغم المسلمين على غير ما فيه مصلحتهم، لوجدنا أن من كبار علمائهم وكبار القادرين فيهم من هو بلحية ومن هو بغير لحية، وتجد فيهم المحافظ المتدين والمتمرد غير الخلقي، ومع ذلك كله تجد في تلك المجتمعات من القدرة والقوة ما يؤهلها لتصدر مراكز القيادة والريادة. ونحن هنا لا نريد أن نقلل من أهمية بعض ما تتطلع إليه بعض الفئات الإسلامية من الصفات التي أشرنا إليها لتحقيق الكمال الإنساني، ولكن جل هذه التطلعات - أيا كانت صيغة التعامل معها في ضوء اختلافات العلماء حولها - ليست من الأمور الحاسمة لتحقيق القدرة والقيادة.

وإذا لم تكن أسباب الضعف، وسبل التغيير تقتصر على مجرد شؤون الهيئة من ثوب ولحية وما إليهما، فإنه لابد لنا من النظر بعمق أكبر في أغوار النفوس ومناهج التربية، ونظم المجتمع لنتبيّن أسباب تحقيق القدرة والمسالك الكفيلة بوضع الأمة في موقع القيادة على سبيل الهداية والقيام بالحق.

إن هناك ـ في تصوري ـ ثلاثة شروط أساسية يجب أن نبدأ بها، وننطلق منها، ونرى كيف يؤثر فهمنا للشريعة فيها، وفي تمثلها في تربية الأجيال وتنظيم المجتمعات.

وهذه الشروط الثلاثة الضرورية لأسس النهضة والإصلاح هي:

الأول: قوة البناء النفسي أو الشجاعة النفسية.

الثاني: سلامة منهج التفكير.

الثالث: نهج الخلافة الذي ينطلق من رؤية حضارية شاملة تنبع من روح الحب وقصد الخير.

١ – قوة البناء النفسي والشجاعة النفسية

وهذا مبدأ مهم ترتكز عليه بقية الشروط والمبادئ، ودونه لا يتحقق الإصلاح، ولا يستقيم أمر الأمم، ولا يكون لها شأن. فمن الملاحظ أنه لم تقم في التاريخ قائمة لأمة لا يتمتع أبناؤها بالقوة والشجاعة النفسية، وأنه لم تفرض أمة نفسها علي التاريخ ما لم يكن بناء أبنائها النفسي قوياً وما لم تكن مناهجُ تربيتهم وعقليتهم متحررة من سيطرة مشاعر الخوف ومعاني الإرهاب النفسي. وينطبق هذا على الأمة الإسلامية التي لم تفرض نفسها على التاريخ و لم تؤثر فيه أقوى ما يكون التأثير إلا بما أوتيته أجيالها الأولى المؤسِّسة للحضارة الإسلامية من شجاعة انتفت معها مشاعر الخوف والإرهاب النفسي. ولعل ذلك هو ما يشير إليه الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله: " خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا "[٣]. وهو المعنى ذاته الذي نستشفه من دعائه صلى الله عليه وسلم أن ينصر الله الإسلام بأحد العمرين قبل أن يسلم أحدهما، حيث أصبح عمر بن الخطاب بطل الإسلام، وأمسى عمرو بن هشام بطل الجاهلية[٤]، وذلك لما كانا يمتازان به من شجاعة ورباطة جأش وحس حر. وينطبق هذا على قبائل الأتراك التي تتسم بالشجاعة حيث أعادت كرة المسلمين على أعدائهم. كما ينطبق على غير المسلمين من أمم الهكسوس والمغول وقبائل الجرمان، بل إنه ينطبق على الغرب وأممه في العصر الحديث، وذلك بعد أن زال سلطان الكنيسة وكهنوتها وإرهابها النفسي لشعوبها، فانطلقت هذه الأمم دون كوابح الخوف والإرهاب النفسي في مجال المعرفة والتنظيم والغزو بعزيمة وقوة وقدرة وسرعة فائقة.

---

[٣] هذه العبارة جزء من حديث ورد بصيغ مختلفة عن أبي هريرة عند البخاري في الصحيح: باب "أحاديث الأنبياء" وباب "المناقب"، كما ورد عند مسلم في الصحيح: باب "الفضائل" وباب "الإمارة".

[٤] رواه الترمذي في كتاب "المناقب" عن ابن عمر، وقال: حسن صحيح غريب، ورواه أحمد في المسند.

إن نجاح الأداء الحضاري للإنسان وفعاليته يكون بقدر ما ينطوي عليه من معاني الإصلاح وسبل التقدم والقدرة، وذلك لا يتم دون عزم وشجاعة، وهو ما يعبر عنه القرآن الكريم في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾(مريم: ١٢). والكتاب رمز للحضارة والإصلاح وأساسهما، والقوة تشمل كل ألوان القدرة التي تنبع في أساسها من القوة النفسية للأمم. والصدق والمروءة والإقدام صفات أساسها الشجاعة، وهي صفات توجه إلى الخير والإصلاح إذا صحبتها رؤية إصلاحية حضارية، وإلا كانت أداة تآزر وتكاتف من أجل الشر والتدمير.

أما الأمم التي أصابها الضعف النفسي، وانطوت على الصفات النفسية للعبيد، وتمكنت بذلك فيها القابلية للذلة والاستعباد، فليس لها من مصير غير الهوان والخسف. ومن أوضح الأمثلة على ذلك بنو إسرائيل حين استعبدهم الفراعنة وتكونت لديهم نفسية العبيد، فما كان لهم أن يأخذوا المبادرة ويقتحموا المخاطر، وكان لابد لمحررهم موسى عليه السلام من أن يتيههم في صحراء سيناء حتى يفنى جيل العبيد وينشأ جيل جديد يكون لأفراده من الشعور بالعزة والتشبث بمعاني الحرية ما يؤهلهم لأن يدخلوا الأرض وأن يكونوا سادة فيها، وليس ذلك من شيم العبيد.

٢ - سلامة منهج التفكير الحضاري

وسلامة منهج التفكير شرط أساسي للتقدم والتدافع الحضاري. وأي منهج سليم مثمر في التفكير لابد من أن يتسم بصفات الشمولية والتحليل والدقة والانضباط والاتساق وتحري الأسباب، وأن يكون مبنيا على وعي كامل بعنصري الزمان والمكان وإدراك لما يجره تقلبهما من أوضاع وأحوال. ولا شك في أن كل مجتمع يبلغ من النجاح التاريخي والإنجاز الحضاري بقدر ما يتوفر فيه من هذه السمات الضرورية لأي منهج علمي حضاري. وآيات القرآن الكريم الدالة على هذه المعاني صراحة وضمنا، والمؤكدة لمغزى النظر وقيمته في النفس، وفي آفاق الكون وفي ظواهر الاجتماع البشري، وحركة التاريخ كثيرة وميسرة لمن يطلبها.

إن الفكر الذي ينكفئ على نفسه، ويتمرغ في أوحال الخرافة متعلقا بالأوهام، ويقيم حول نفسه أسواراً من التواكل متلفحا بأردية الخوف والإرهاب، فكرٌ مهزوم عقيم منحسر، مهما أوتي أصحابه من قدرة على تزيينه، وبقطع النظر عما اشتمل عليه من دعاوى.

إن عقلية التقليد الناجمة عن العزلة الفكرية وقصور منهج الفكر عن الشمولية والانضباط والتحليل وتحري الأسباب لابد من أن تنتهي وأن تزال كل أثارها، وأن تجتث الأسباب المؤدية إليها في ثقافة الأمة وفكرها، وذلك بإعادة وحدة المعرفة وانضباط المنهج وإصلاح التعليم، ليتمكن المسلم من إدراك سليم حي لآيات الكتاب وآيات الكون في ثوابت النفوس و الكائنات ومتغيراتها على مر الزمان والمكان.

ولكي يستعيد الفكر الإسلامي صحته، يجب فهم الخطاب القرآني فهماً صحيحاً تكامليا، وإزالة غشاء الخوف والإرهاب الذي يلابسه في أذهان المسلمين، بسبب الجهل بقوانين تطور البناء النفسي والاجتماعي، وخاصة في تربية الأطفال وخطابهم. فالخطاب القرآني حيث يستخدم أسلوب العنف والقوة إنما كان يوجه للبالغين غير المؤمنين من رجال العرب الأقوياء العتاة. أما الصغار فسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهم، هي أسلوب المحبة وبث روح الشجاعة والثقة بالنفس، فقد كان الأبَ والجدَّ الذي لم يضرب طفلاً قط، وكان خطابه للغلام عبد الله بن عباس ينمي فيه روح الشجاعة والإقدام، على عكس خطاب البالغين الشجعان الجبابرة الذين اكتمل بناؤهم النفسي والذين يراد حملهم على مواجهة مسؤولياتهم الاجتماعية والحضارية، وتحري الأسباب في تصرفاتهم، وحساب العواقب والنتائج والمآلات التي تترتب على تلك التصرفات.

إن تفوق منهج التفكير في سياق الظروف الخاصة بكل عصر، وما تحتوي عليه من إمكانات، وما تثيره من حاجات، وما تطرحه من تحديات ومتغيرات، أمر ضروري ونسبي في الوقت نفسه، ولا يتحقق نجاح ولا تكون غلبة لأمة من الأمم أو حضارة من الحضارات إلا بقدر توفر هذا الشرط في منهج فكرها ودليل فعلها.

٣ – نهج الخلافة الذي ينطلق من رؤية حضارية تنبع من روح الحب وقصد الخير للخلق كافة

إذا كانت القوة النفسية وتفوق النهج الفكري شرطين ضروريين لدفع الحركة وتحقيق النجاح والغلبة والقيادة في تدافع الأمم والحضارات، فإن سلامة الرؤية الحضارية وإيجابيتها أمر ضروري لكي تتجه حركة الأمة وجهة الإصلاح، ولكي يتحقق لها النجاح الحضاري، وتنضوي الأمم تحت رايتها واستمرار تفوقها في مجال الأداء الحضاري .

إن الغلبة والقهر والسيطرة يكفي لتحقيقها توفرُ الشجاعة، وتفوق منهج التفكير لتحصيل وسائل القوة، ولكن ذلك يبقى قاصراً عن الوفاء بحاجات الأداء الحضاري الإنساني واستمراريته. فالقوة والغلبة وحدهما من سمات حركات الشعوب البربرية وعصابات الإجرام المنظمة، ولكن هذا اللون من القوة والقدرة الفكرية مصيره الاضمحلال لأنه تنقصه الرؤية الحضارية الإنسانية، فلا تقوى على الثبات في معترك الرؤى الحضارية، بل سرعان ما تتوارى وتختفي.

وهكذا كان مصير الشعوب البربرية القوية التي عرفها التاريخ، فلم تنهض بأمر ذي شأن في سياق المسيرة الحضارية للإنسانية. وما يميز الرؤية الحضارية عن الروح البربرية والإجرامية أنها تنطلق من منظور شمولي إيجابي، يهتم بحاجات البشر، ويحرص على جلب الخير لهم، ويسعى لما فيه مصلحتهم، ولذلك فإنه بقدر ما يتحقق للأمم والحضارات من شمولية الرؤية الحضارية التي تنبع من روح المحبة للخليقة وقصد الخير لها، يكون نصيب تلك الأمم والحضارات من الاستمرار والبقاء. وما نراه اليوم من مقاومة شعوب كثيرة للحضارة الغربية إنما هو تعبير عن قصور هذه الحضارة عن أن تشمل بعنايتها ورعايتها الصادقة الشعوبَ الأخرى، وذلك لغلبة الروح العنصرية والمادية الفردية عليها. لذلك ترى هذه الحضارة تسعى لتوسيع دائرة الشمول في مفاهيمها وأنظمتها جاهدة لإضفاء صبغة العالمية على مبادئها وأساليبها، وهي في الوقت نفسه تسعى لتشويه الحضارات المغايرة لها بما فيها من أساليب حياة وأنماط فكر ومنظومات اعتقاد، وهو ما يعرف بالغزو الثقافي. والغزو الثقافي والحضاري يختلف – في حقيقته – عن الاحتواء والانتشار الثقافي والحضاري، فالأول هدفه السيطرة والاستعلاء، والثاني منطلقه وغايته المحبة وقصد الخير.

ولعل جزءاً لا يستهان بـه مـن اضطـراب الحيـاة الاجتماعيـة الـذي بـدأ في الغرب وما زالت آثاره السلبية تتوسـع يرجـع إلى تدمـير أهـم مؤسسـات المحبـة والرعاية في المجتمع، ألا وهي الأسرة. وكلما كان تدمير مؤسسـة الأسـرة أكـبر كانت دائرة الخلل الاجتماعي أوسع.

وأية ثقافة أوحضارة يشيع فيها الخوف والإرهاب النفسي والفكـري تجـف فيها منابع المحبة، ويضمر قصد الخير للآخريـن، ويتسـم أفـراد مجتمعهـا بالسـلبية والفردية شأن كل خائف مترقب ليس له من أمر البناء والعطاء والنماء قصـد أو دافع. إن الحب هو مزرعة الشجاعة، وإن الخوف والرهبة هي مقبرة الشـجاعة. ويصدق هذا بشكل واضح علـى منهـج تربيـة الصغـار، أهـو قـائم علـى غـرس معاني الحب والثقة بـالنفس، أم هـو مبـني علـى زرع مشـاعر الخـوف والرهبـة وضعف الثقة بالنفس.

إن الحرية والمساواة في حقوق المواطنـة ضمـن المبـادئ والحقـوق الأساسـية للإنسان أمر ضروري لتوفير مشاعر الأمن وتوثيق روابط الإخاء بين النـاس. إن على الثقافة الإسلامية أن تنقب في حناياها وتنقي مناهج فكرها من كل ما ينال هـذه المفـاهيم، ويقضـي علـى مصـادر الطاقـة النفسـية للأمـة، ويفـرغ رؤيتهـا الحضارية من محتواها ورسـالتها للإنسـانية. لقـد كـانت طاقـة انتشـار الحضـارة الإسلامية وقوتها متناسبة مع ما كان يسري فيها من حقيقـة الشـمولية، وقـدرة الأداء، وإيجابية التوجه، بعيداً عن معاني الإرهـاب النفسـي واضمحـلال معـاني الحرية، وسريان مفاهيم القهر والقسـر في تربيـة النـشء، وحقـوق المواطنـة وفي إدارة شؤون الأمة.

إن الانفصام التاريخي بين القيادة الفكرية والقيادة السياسـية في كيـان الأمـة الإسلامية أدى إلى تدهور الفكر وعجـز السياسـة، وبالتـالي اللجـوء إلى منـاهج الإرهاب النفسي والفكري والاستبداد السياسي، ووظفـت النصـوص عـن غـير قصد بنظرة جزئية ومنهج فكري غير منضبط علـى غـير مـا تقضـي بـه المبـادئ الأساسية للشريعة.

لقد قَدَّمْـتُ عـدداً مـن الأمثلـة[٥] في كتـابَيَّ[*] (**النظريـة الإسـلامية للعلاقـات الدولية**) و(**أزمة العقل المسلم**) لتوضيح أثر الخلل في المنهج الذي أدى إلى خلل

---

[*] عبد الحميد أحمد أبو سليمان:

أ – النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية، الرياض ١٤٢٣/١٩٩٣، ص١٧٨-٢٢٧.

الفكر وضموره وتجاوزاته، الأمر الذي نتج عنه مع تباعد الزمن وازدياد العجز قيام ثقافة إرهاب للصغار والكبار قضت على معاني الشجاعة والقوة النفسية والأدبية، وبالتالي جرى إفراغ الرؤية الحضارية الإسلامية من حقيقة محتواها في التوحيد والخلافة.

وباختصار أدى الفصام إلى العزلة الفكرية، وأدت العزلة الفكرية إلى خلل المنهج، وأدى خلل المنهج إلى تدمير القوة النفسية والى فقدان الرؤية الحضارية وتدهور الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية.

إنني أرجو ألاّ تكون لدينا في البحث العلمي والتأمل الفكري حساسيات، فقضيتنا ليست دفاعاً أو هجوماً. إننا أمام وضع حضاري إسلامي وعالمي يستدعي التغيير، ولابد لنا من الشجاعة الكاملة لمواجهة قضاياه. ومع ذلك فالخطأ يرد، وما ليس صواباً يُعدل ، أما الأمر غير المقبول فهو التراجع والخوف من أن نحدث أنفسنا بما يجيش فيها ونراه في واقعنا. لابد إذن من الجرأة في التعبير عن آرائنا، ولابد من الاستماع إلى آراء الآخرين. فلكل إنسان وعضو في المجتمع الحق في التعبير البناء، وبدون ذلك لا تكون هناك جماعة إنسانية، بل جماعة من العبيد، أو قطيع من الحيوانات، لأن الجماعة الإنسانية حقاً تتكون من أعضاء أحرار لا من سادة وعبيد.

إن الذي لا يدرس ولا يعلم إلا ما ورثه من العلم والكتب لا يستطيع أن يكون له رأي ولا يستطيع أن يقدم جديداً. إن فهم القرآن والسنة لا يكون إلا بفهم الطبائع وفهم الواقع، وحتى نفهم دلالات الكتاب والسنة بشكل حي وفعال لابد من أن نفهم الموضوع الذي يتعلق بالنصوص بثوابت فطرته ومتغيراته، وفي الوقت نفسه لا يمكنك أن ترَشّد الحياة ونظمها وأنظمتها ومتغيراتها دون هداية الكتاب والسنة ومقاصدهما الكلية.

لذلك فإن المطلوب من الناحية المنهجية هو أولا: تغيير طريقة التعليم التي تسود المدارس الشرعية. إنه لا يمكن لإنسان يقتصر على قراءة كتب التراث وفكره أن يكون له رأي واجتهاد. كما لا يمكن لإنسان لا يهتدي بهدي الكتاب والسنة أن يكون له رؤية شمولية إسلامية قيمة، لذلك لابد أن نصل هدي الكتاب والسنة ومقاصدهما إلى كل دارس وعامل في أي شأن من شؤون

ب – أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي –الولايات المتحدة الأمريكية ١٤١٢/١٩٩١، ص٧٣-٩٧.

الحياة، فلا يقتصر علم الكتاب والسنة على طلبة العلوم الخادمة للكتاب والسنة مما يتم تدريسه اليوم في الكليات الشرعية، بل لابد أن تصل فحوى هداية الكتاب والسنة إلى كل الدارسين في كل الحقول حيث يتم توليد كل ألوان الفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والتربوي وسواه. إن مثل هذا الفكر التوحيدي في مختلف مجالات الحياة هو الذي يوفر المادة اللازمة لعلم الأنظمة والقوانين (الفقه)، وهذا العلم هو الذي يبلور هذا الفكر في أنظمة وقوانين وضوابط اجتماعية إسلامية في مختلف مجالات الحياة والأنظمة.

إن الفقه لا يلد الفكر ولكن الفكر هو الذي يمد الفقه بمادته وفحواه، وبهذا الأسلوب تستعيد الأمة ويستعيد التعليم ويستعيد الفكر الوحدة والعافية، فتُبْنى الحياة وأنظمتها على أساس منهج شمولي تحليلي منضبط مبني على قاعدة العقيدة والرؤية الحضارية الإسلامية الشمولية. ومن ثم فإن الفقه الذي ينشأ عن هذا الفكر الشمولي الموحد هو فقه أنظمة الحياة بصورة متساندة متكاملة، وليس فقه أفراد أفذاذ يكاد ينعدم فيه بعد الجماعة وتكامل الأنظمة.

تنقية المفاهيم الإسلامية

من المهم في إعادة النظر في أسلوب دراسة علوم الوحي الإسلامي ومنهج تدريسها وتنقيتها من شطط القرون المتأخرة حيث أصبح التوحيد قضية لاهوتية مجردة وأصبحت العبودية استعباداً وانسحابا من الحياة لا تحررا وفاعلية، وأصبحت التقوى لا يقظة وصحوة ودليلاً لسلامة الطريق، وإنما خوفاً وهلعاً ينزوي بصاحبه إلى العزلة والعجز. ويمكن أن نمثل لذلك كله بالفرق بين الشجاع "التقي" متسلق الجبال، فأي خطأ وتهور منه يعني الهلاك، والتوقي والحذر هنا هو تقوى الله. أما الهلوع فهو الذي يخشى العوالي ولو كانت أمتارا قليلة لا يُخشى في الحقيقة منها عليه شيء، ومثل هذا الشخص ليس تقياً وليس هناك ما يتقيه، إنما هو امرؤ مريض يحتاج إلى العلاج والتشجيع، لا التخويف والتهويل باسم التقوى وطلب السلامة.

إن مفاهيم التوحيد والخلافة والعبودية والتقوى يجب أن تكون مصدر عزة وقوة ودفع إلى العمل وبذل الجهد والصبر والمثابرة على أداء وظائف البناء والإعمار والخلافة في الأرض تحقيقاً للذات وراحة للنفس وترقية للوجدان.

إن من أهم المشكلات في دراسة معارف الوحي الإسلامي وتدريسها للنشء أنها تخلو من فهم عميق للنفس الإنسانية وخاصة لنفسية الطفل، فذلك له أهمية قصوى في نجاعة أسلوب التعليم والتربية والعرض بحيث تكون نتيجة ذلك - بغض النظر عن النوايا - إيجابية لا سلبية. إن أسلوب تربية الصغار وتنشئتهم على مفاهيم العقيدة الإسلامية ومقاصدها يختلف عن أسلوب عرضها وتمثلها لدى الكبار البالغين، فالصغير إذا أنت هددته أثرت مشاعر الرهبة والخوف في نفسه، ومثل هذا الأسلوب يقتل فيه كل معاني الإيجابية والإقدام والعمل، ويثير فيه معاني العزلة والسلبية طلبا للسلامة والنجاة. وهذا بعكس نفسية البالغ الذي اكتمل تكوينه النفسي واستقر، فإن تنبيهه إلى المخاطر لا يمنعه من الإقدام، ولكن يسلحه بالحذر واتقاء الأخطار وحساب العواقب. إن على التعليم الإسلامي أن يتوخى في عرض قضايا الوحي وتوجيهاته في شؤون العقيدة، وما ينبنى عليها في واقع الحياة من مقاصد الشريعة وأنظمتها، أسلوباً يتسم بالحكمة والمعرفة بمقتضى كل حال.

إن عجز منهج المعرفة الإسلامية كما هو اليوم هو - في ظني - السبب في عجز فكر الأمة عن إصلاح حالها والتصدي بنجاعة للتحديات التي تواجهها حيث لا بد من قياس الأداء على النتائج لا الدعاوى والأحلام.

إن الأسلوب السائد في عرض العقائد الإسلامية وتفهمها من أهم الأسباب حالة السلبية والضعف النفسي لدى أبناء الأمة. وما لم يتم إصلاح فهم العقائد لن يستقيم بناء الأمة النفسي أبداً. إن العقائد الإسلامية وفهمها يجب أن يُصَفّيا من الإسرائيليات والأساطير والخرافات بحيث يجب ألا يقبل في تأسيس العقائد وأخبار الغيب إلا القرآن الكريم والسنة المتواترة، لأن الغيبيات لا يمكن نقد متنها عقلاً ولا قياسها على أحوال الناس. وما أراده الله سبحانه وتعالى رسالة للإنسان لابد أن يكون رسالة لا يحتمل في أمرها الشك أبداً، وما يحتمل الشك ولا يمكن الثقة الكاملة في صحته لا يمكن أن يكون رسالة غيب من عند الله. ومهما أردنا أن نحسن الظن بآحاد الرواة فهم بشر يمكن أن يقع الخطأ والتحريف في نقلهم بحسن قصد أو بسوء قصد، كما يمكن أن نقع نحن في خطأ تقويم الرجال خاصة بعد مضي القرون المتطاولة على مصادر الرواية الأولى. وعليه فما ليس قرآناً ولا حديثا صحيحاً متواتراً، فإنه لا يقبل ابتداءً في أمر العقائد، بغض النظر عن كتب الرواية التي ورد فيها، وبقطع النظر عمن رواه.

ومن ناحية أخرى فإن تفشي الفردية، وضعف الروح الجماعية، وتردي الوعي بكيان الأمة، وعدم السعي للحفاظ عليه، يعود في ظني في جزء كبير منه إلى دليل التربية لدى المسلم، وهو دليل يغيب فيه الجانب الجماعي. وأعني بذلك كتاب الفقه التقليدي الذي يخاطب الفرد المسلم، ويعنى بقضاياه في الشعائر والمعاملات بصورة يغيب فيها البعد الجماعي وما يرتبط به من سياسات ومؤسسات وأنظمة.

إن كتاب الفقه - وقد استقل العلماء من خلاله بتوجيه حياة الفرد وتركوا الشؤون العامة للجماعة ومؤسساتها للسلاطين - إنما يوجه الخطاب إلى الفرد ويربيه فرداً منذ أن يولد، وكيف يُسَمَّى إلى أن يتوفاه ملك الموت، وكيف يدفن مروراً بينهما بشؤون عباداته ومعاملاته.

إن هذا النهج - في رأيي - هو الذي يفسر قدرا كبيراً من التفكك في كيان الأمة وما أصابها من ضعف وتفتت وتنازع على الرغم من أن الإسلام - كتاباً وسنة - والعقل يأمران بغير ذلك. وفي حين يتماسك كيان غيرنا من الأمم على الرغم من كبر حجمها، وكثرة مشاكلها كالصين والهند، وبينما يتوجه سوانا عقلاً إلى الوحدة في قارة أوربية وأمريكية، نجد أننا نحن المسلمين نزداد تفككاً حتى لا يكاد يوجد بلد مسلم لا يقبل كيانه الانقسام إلى أكثر من جزء. وتتوالد في الأمة كيانات متعددة لا تقبل أن تأتلف وتتوحد في كيان واحد. ولا تفسير لذلك بعوامل العرق أو اللغة أو اللون أو المناخ، فهي كلها شعوب مسلمة ذات ثقافة مشتركة تمد أفرادها ببنائهم النفسي ومنهج تفكيرهم. وعليه فإن أمراض هذه الثقافة المشتركة لابد أن تكون هى السبب في أوضاع الفرقة والتفكك التي طبعت حياة هذه الشعوب.

إن أمر الأمة وشعوبها لن يستقيم ما لم يُرْشَد فكرها، وما لم يستقم المنهج الذي يولد هذا الفكر، وما لم يستقم بالتالي ما ينبني على هذا المنهج والفكر من ثقافات وأساليب تربوية وأنظمة اجتماعية. فكل الاختلالات التي تشقي حياة الأمة يُسَبِّبُها المنهج العقلي المختل والفهم المشوه للدين والعقائد، وما يترتب علي ذلك من مناهج في تنشئة أجيال الأمة، هذه المناهج التي تؤدى إلى الجمود على الأنظمة والمعاملات الموروثة المألوفة دون اعتبار لزماننا والتحديات التي تواجهنا. وكل ذلك يعكس فكر الخصام والعزلة والمواجهة بين العلماء

والسلاطين، وبين الدين والعقائد من ناحية والأنظمة الاجتماعية والسياسيات العامة من ناحية ثانية، وبين الفكر والممارسة.

إنني إذ أتوجه بالحديث إلى العلماء والمثقفين، أدعو إلى أن نغوص معاً في أعماق تراثنا وفكرنا ومناهجنا فنحفظ الثمين منها ونرفض الغث، ونستخلص العبرة منها. وهذا أمر يحتاج إلى شجاعة كبيرة نواجه بها ما اعتادته النفوس وما أضفته أجيال الضعف والتقليد المتأخرة على التراث من قداسة. وقد استخدمت ألوان من التخويف والإرهاب تُلهب بسياطها العقولُ والنفوس حتى تفقد العقول قدرتها على التفكير والتقدير الحر، وحُرِّفت معاني القيم حتى أصبح يُرى في نقائص الخوف والذل والخضوع والنفاق فضائلَ من الأدب والتقوى والتواضع والحكمة.

إن الاجتهاد الحقيقي هو اجتهاد جماعي وليس اجتهاداً فردياً. إن الاجتهاد ثمرة عقل يستند إلى فكر منهجي مبدع في المجتمع والأمة، ويشمل ذلك مجموع أعمال الدارسين والباحثين والعاملين والعلماء ومؤسساتهم المتسمة بالحيوية والجدة ومتابعة المتغيرات في مختلف المجالات.

إن فكر الأمة المنهجي في مختلف المجالات هو الأرضية الراسخة الحقيقية للاجتهاد الذي تقوم عليه جموع الباحثين والعلماء العاملين أفراداً ومؤسسات بصورة تجعل هذا الفكر وما ينبثق عنه من أنظمة اجتماعية يستجيب بشكل عملي وفعال لحاجات الناس المتطورة وقدراتهم المتنامية، ويتفاعل مع متغيرات الزمان المتلاحقة، صادرا في كل ذلك عن قيم الأمة وقاعدتها العقدية ورؤيتها الحضارية.

في المعالم الأساسية للمنهجية العلمية للفكر الإسلامي

المنهجية الإسلامية هي منهجية علمية حتما، وأي تنظير أو تطبيق ينتقص علميتها أو يتجاوزها كلا أو جزءا لا ينتقص العلمية ولا يتجاوزها فحسب، ولكنه ينتقص الإسلامية ويتجاوزها.

فالوحي بوصفه منطلقاً للمعرفة يحتم التكامل والتطابق مع جوهر الكون والطبيعة والإنسان، ويقوم بتوجيه تلك المعارف. وأي تعارض أو تناقض لا بد أن يكون عجزا في الأداة،سواء كان ذلك في أدوات فهم معارف الوحي والاستنباط منها، أو في أدوات تحصيل معارف الكون والطبيعة والإنسان.

فمعارف الوحي تتكامل مع معارف الكون والطبيعة والإنسان خاصة فيما يتعلق بالغيب والغايات الكلية للوجود الإنساني والمادي للكون وفي الغايات الخلقية الكلية للسلوك الإنساني.

ومعارف الوحي تتطابق مع معارف الكون والطبيعة والإنسان في كشف كنه هذه المعارف وتيسرها لغاياتها الكلية في قصد الخير ونشر العمران، وحتمية التكامل والتوافق وجهد التطابق يحتم توجيه معارف الكون باتجاه كليات الوحي الخيرة.

وأية منهجية وأية أداة أو أسلوب للفهم والكشف والتطبيق العلمي لا تتوفر فيها هذه الشروط لا يقبلها الحس المسلم ولا يسلم بها.

الحس المسلم لا يمكن أن يقبل ما استقر في يقينه أنه لا يدعو إلى الخير ولا يوجه إليه ولا ينشر العمران ولا يستجيب لحاجات الإنسان المادية والروحية.

إن الجديد اليوم هو أن معارف الكون والطبيعة والإنسان قد اتسعت آفاقها وتطورت أدواتها لتفتح أمام البشر آفاقا و تكسبهم زخما لم تعرفه البشرية من قبل، حتى كاد هذا التغير الكمي أن يصبح تغيرا نوعيًا في كثير من المجالات التطبيقية، وأصبح العبء اليوم على كاهل الدارسين لمعارف الوحي، ومدى قدرتهم على مجاراة تطور المعارف الإنسانية وزخمها، لكي يتم التكامل والتطابق معها، وتستعيد القدرة على توجيهها نحو مقاصدها الكلية الخيرة.

إن زخم المعارف الكونية في الطبيعة والإنسان من جانب، واختراع أدوات جديدة كثيرة في البحث العلمي والمعرفي من جانب آخر، يجب أن يتم استخدامهما وتطويعه في خدمة منهجية البحث العلمي في معارف الوحي، والنظر في التعامل مع مصادرها واستنباط المعارف منها.

لقد توفر للإنسان اليوم من أدوات البحث العلمي ومن المعارف الكونية، ما يستطيع أن يرى به كثيرا من الأمور التي لم يكن من اليسير أو الممكن للعلماء في العصور الماضية أن يروها أو يدركوها.

فتوثيق المصادر وتحريرها مما ظل عالقا بها من الاسرائيليات والأساطير والخزعبلات أمر يمكن اليوم التعامل معه بوسائل مثل الحاسب الآلي بقدرة أكبر سواء كان ذلك في مجال دراسة السند أو في مجال نقد المتن.

إن زخم المعارف الكونية وما كشفته من أسرار في الكون والإنسان يجب أن تشحذ القدرة على نقد المتن، وأن تمكن للقرآن الكريم مرجعيته وسيطرته في

مجال معارف الوحي بحيث يرد إليه بوعي وفهم شمولي كل معارف الوحي ومصادرها سواء كان سنة نبوية أوتراثا.

لم يعد من الممكن التعلق بكل أثر إن كان من الآحاد، أو من الضعيف خاصة، في المهم من أمور العقيدة والغيب، مثل قصة المهدي، ونزول عيسى في آخر الزمان. فما كان غيبا أو عقيدة لا يكون إلا متواترا من قرآن وسنة.

وما شاب الآثار من الإسرائيليات والخزعبلات والأساطير التي لا تدل على خير، وإنما تروج لفكر التواكل والسحر، وتنشر في الناس مفاسد الضعف والخوف والإرهاب النفسي، وتقتل في النفوس القدرة على دراسة الكون والطبائع وتوليد الأقوات وسد الحاجات وتطوير الأدوات، كل هذه شوائب يجب شحذ الأدوات العلمية والعقلية لتنقية معارف الوحي منها ومن آثارها.

ويجب في فهم متون الآثار والتراث ومعارف الوحي إدراك عامل الزمان والمكان على أفضل ما تتوصل اليه في كل عصر آفاق المعرفة الإنسانية وحاجاتها حتى تتمكن معارف الوحي من توجيهها وأن تحسن ذلك التوجيه.

إن من المهم لأي تطور في منهجية الفكر الإسلامي التعامل مع الكليات والبعد عن تيه الجزئيات. ويجب أن تحكم الكلياتُ علاقات الجزئيات وليس العكس، بحيث تضيع الرؤية الكلية فيما يتعلق بالجزئيات من نوائب واعتبارات زمانية ومكانية تجعل أحيانا من الصعوبة تبين مسار القضايا ضمن تشعباتها وعلاقاتها بالكليات.

من المهم إدراك كليات المقاصد وما تتحقق به، خاصة في عصر الأنظمة والسياسات التي تحقق وتتكامل في شؤون التعليم والتربية والسياسة والاقتصاد والإعلام، بحيث لا نقف عند حدود الأحكام وحدها بل لابد من إدراك علاقاتها بالمقاصد، وبأداء الأنظمة والسياسات العامة في تحقيقها. إن من المهم ألاّ تقف منهجية الفكر الإسلامي عند الجزئيات والشكليات، وخاصة إن عوقت تحقيق المقاصد، أو قصرت عنها بما قد يفوت مصلحة أكبر أو يدرأ مفسدة أهم.

إن هناك كليات ومنطلقات أساسية إسلامية يرتكز إليها الإسلام، وتحدد طبيعته، وذلك كمبدأ التوحيد، ومفهوم الخلافة، ومبادئ العدل والمساواة، وقصد الإصلاح والخير، وهناك كليات لقضايا جزئية في العبادات، مثل حب الله، واستمرار الصلة به، واستحضار خشيته في مقاصد الأفعال والنهي عن

المنكر والفساد، والتيسير، وتوطيد أواصر النظام العام والجماعة، أو في المعاملات كقصد العدل، وتحصيل الحاجات وتيسيرها، والمحافظة على الحقوق والأموال، وعدم الوقوع في الشجار والاختلاف والتباغض، وينطبق هذا على كليات أجزاء التربية والتعليم، والسياسة والإعلام وسواها.

وإذا كانت هذه الكليات أسساً ثابتة تحدد ملامح المنطلق الإسلامي، إلا أن أسلوب عرض هذه الكليات وضبطها للجزئيات والأنظمة يعتمد على ممارسات العصور وآفاق معارف الإنسان وقضاياها التطبيقية، حيث إن كل هذا ينعكس على فهم هذه الكليات وعلاقاتها بالجزئيات والتطبيقات وطرق عرضها، وما يكون عليه التركيز منها مراعاة لحال العصور وقضاياها، حتى لا يكون هذا العرض حديثا في فراغ لا يتوجه إلى الأمم والعصور بحسب حالها وحاجتها.

إن المنهجية الإسلامية هي منهجية لها ملامحها ومنطلقاتها الواضحة المحددة، وهي في الوقت نفسه منهجية حيوية يستجيب منهجُ عرضِها للمتغيرات، مثلما يستجيب لتحقيق التكامل والتطابق وفاعلية التوجيه، حتى تحقق للبشرية أفضل التصورات والتطلعات ضمن معطيات العصور وآفاق معارفها وقدراتها.

ومن المهم أيضاً في دراسة نصوص الوحي أن نميز بأسلوب علمي بين ما هو تعبير عن حقائق الفطرة وقوانينها الكونية سننا وأقدارا، وما هو قضاء، أمرا ونهيا، ومقاصد، توجيها وإرشادا للإنسان، فردا ومجتمعا، بما يعين على حسن التعامل مع الفطرة وتحقيق أهداف الوجود الإنساني على الأرض ضمن كليات الوحي و في إطار فلسفته.

إنّ الخلط بين ما هو فطرة وما هو توجيه يخلط قضايا البحث العلمي ويضعف فاعليته، وقد يقوده إلى تصورات وخطط خاطئة.

أما وسائل البحث العلمي التي تستند إلى حس الإنسان وعقله وإدراكه السليم فكلها وسائل يقبلها الفكر الإسلامي، ويتطلع إلى استخدامها وتطويرها، للوصول إلى آفاق أعلى وأبعد من المعرفة الإسلامية في إدراك كليات الوحي وتوجيهه، وفي توسيع آفاق المعرفة الإنسانية الكونية.

في ضوء ما سبق يجب على الفئات العاملة في كل فرع من فروع الحياة واهتماماتها أن تطور فروضها العلمية، ووسائل امتحانها وفحصها وتمحيصها ونقدها، حسب طبيعة كل مجال، وما وصلت إليه المعرفة الإنسانية من آفاق وقدرات.

توضيحات منهجية لمصطلحات الفقه والقانون والتبويب

هذه هي الأرضية اللازمة للاجتهاد والإبداع العلمي والفكري كيما يستجيب الفكر والنظام الاجتماعي لحاجات الناس وقيمهم ومثالياتهم.

إن الفقه في ثقافتنا الإسلامية هو الفكر القانوني الإسلامي الذي يبحث في القضايا الخاصة بأحكام العبادات وتنظيم المعاملات والعلاقات بين الأفراد. والفقه بهذا المعنى فكر قانوني، وهو لذلك يختلف عن القانون. فالقانون هو القواعد الملزمة للإنسان في سلوكه الاجتماعي، والمذاهب الإسلامية الفقهية التاريخية تعد في بعض الحالات قوانين أيضاً، بسبب ما جرى عليه العرف والعادة في قطاعات من الأمة أو أجزاء من العالم الإسلامي، من التزام بمذهب فقهي دون آخر، فالمذهب الشافعي في الأحوال الشخصية على سبيل المثال يعد قانونا للأحوال الشخصية في جنوبي شرقي آسيا، وهو في هذه الحالة يعد قانونا عرفيا، حيث تعارف الناس تاريخيا على الالتزام بقواعده دون غيره من المذاهب.

ولا يغير من هذا أن أساس المذهب الشافعي -مثله مثل غيره من المذاهب الإسلامية- هو القرآن والسنة، فهذان المصدران هما أساس المذاهب الفقهية الإسلامية كافة. والمذاهب الإسلامية بهذا المفهوم قوانين عرفية مصدرها القرآن والسنة. بينما نجد، على سبيل المثال أن كثيرا من القوانين الدولية، التي هي في حقيقتها قوانين عرفية، مصدرها المعاهدات الدولية. فمصدر القانون غير القانون، وتبويب الأحكام أمر آخر يتساوى فيه الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية، فالتبويب وسيلة تسهيل للعمل والدراسة، تتساوى فيه القوانين الإسلامية والقوانين الوضعية كما يتساوى فيه عمل الفقهاء، مسلمين وغير مسلمين، بغض النظر عما إذا كانت قوانين عرفية أو قوانين صادرة عن المجالس التشريعية.

فالفقه فكر، وبهذا الاعتبار فهو مصدر من مصادر القانون. أما القانون -إسلامياً أو غير إسلامي- فهو القواعد الملزمة. وتتعدد مصادر القانون، ويتم الالتزام به عرفا وعادة أو على أساس صدوره عن مجالس تشريعية، وقد يكون مصدر القانون دينيا تأسيسا على كتب ومبادئ دينية، وقد يكون مصدره عقليا منفعيّا استجابة لحاجات المجتمع وإرادته وطموحاته.

وينبغي معرفة هذه الاختلافات وإدراك وضع كل مجال وأسلوب دراسته، كما أنه لا بد من إدراك مدلول كل مصطلح ومفهوم وطريقة استخدامه، وهذا

يحتم أن تكون الدراسات الفقهية والقانونية دراسات حية "ديناميكية" للأحكام والقوانين والنظم، تأخذ في الحسبان الأوضاع التاريخية والحاجات الاجتماعية التي وضعت هذه الأحكام والقوانين والنظم استجابة لها. وبذلك فستكون هذه الدراسات مبنية على فكر منهجي، وبحث علمي مبدع، يلاحق المتغيرات، ويبتكر البدائل استجابة لحاجات المجتمع واستنادا إلى قاعدته العقدية.

الاجتهاد عمل فكري منهجي يستند إلى رؤية كلية

إن الاجتهاد الذي يؤثر في مسيرة الأمم، وخاصة في هذا العصر الذي تعقدت فيه قضايا الحياة ونظمها وتسارعت حركة التغيير فيها، إنما هو في حقيقته نتاج لفكر الأمة بمختلف قطاعاتها الفكرية، وما يقوم فيها من دراسات ومؤسسات وأبحاث منهجية، والمجتهدُ، بهذا المفهوم، فردٌ يُسهم بفكره في الحركة الفكرية العامة للأمة مستندا إلى منهجية علمية سليمة، تنبثق عن الأصول الفكرية للأمة وثقافتها وقيمها وإدراك أحوالها ومشكلاتها، وهذا يجعل المجتهد قادرا على العطاء الفكري المبدع، ضمن حركة تاريخية لا فلتة عشوائية. وأية قيمةٍ فكرية لا تستند إلى فكر حي للأمة لن يكون لها أثر باق يُغَيِّر من مسيرة الأمة الحضارية.

إن الاجتهاد بهذا المفهوم هو في جوهره عمل فكري منهجي، وجهد علمي متواصل، والأمة الحية ذات القوة المتطورة هي التي تجعل المنهجية الاجتهادية مدرسة وأسلوبا علميا عاما، يعمل به ومن خلاله شرائح المتعلمين والباحثين والعاملين كافة. والمجتهد، بهذا المفهوم، جزء من حركة أمة، يجسد فكرها الحي ومنهجيتها العلمية، ويستند إليها. إن الأمم المتقدمة السائدة هي التي يكون فيها الاجتهاد مدرسة وظاهرة منهجية علمية عامة. أما إن كان الاجتهاد وليد الصدفة، أو نتيجة لعمل فردي عفوي، حين يقع بعض الأفراد دون وعي على استخدام المنهجية العلمية المبنية على القيم استجابة للحاجات المتجددة المتطورة، فإن ذلك النوع من الاجتهاد أشبه بالفقاعة التي لا يتلوها ما يقويها ويعززها فتبقى عقيما.

إن ظهور بعض العقول النيرة وسط ظلام الجمود والركود والتقليد ليس أكثر من ظاهرة فردية اهتدت دون وعي إلى المنهجية العلمية. وذلك ما يجعل عطاء مثل هؤلاء ينقطع، ونور فكرهم ينطفئ بذهابهم، فيستمر حال المجتمع في جمود وركود، فلا يستجيب للحاجات المستجدة والتطلعات المتوسعة

المتصاعدة. ولذلك فإن الفكر الاجتهادي لا يتحقق، ولا يستمر عطاؤه إلا بالعمل الجماعي المنهجي، وليس اعتماداً على بعض الظواهر الفردية المعزولة.

فالفقيه والمقنن في مجال الاقتصاد والسياسة والتربية وسواها ليس هو الذي يولد الفكر الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي، وإنما يتمثل جوهر عمله في استيعاب ذلك كله لاستخلاص القواعد الفقهية والقوانين التشريعية التي تنظمه وتعبر عنه.

فالاجتهاد في جوهره إذن منهجية علمية، وفكر أمة، وجهود عقول نيرة تستوعب تلك المنهجية وتطورها، وليس فلتات تاريخية أو أدوات معرفية تُطبق بصورة آلية. فمثل هذه الفلتات وإن مثلت ومضات مضيئة إلا أنها لا تغير أحوال الأمم ووجهة التاريخ.

وحدة أصول الدين وأصول الفقه هي وحدة العقيدة وتنظيم المجتمع

في تاريخ الأمة -حين استقرت أنظمتها الاجتماعية بما فيها الأنظمة الاقتصادية والسياسية التي تستند إلى مزيج من القيم الإسلامية والقبلية- أمكن فصل العقائد عن الأنظمة والمعاملات دون إحساس في البداية بخطورة آثار هذا الفصل، الذي أصبحت بمقتضاه أصول الدين تهتم بالأبحاث النظرية في العقيدة، متابعة في ذلك للتقاليد الفكرية للأمم والديانات المندثرة التي كانت منتشرة في البقاع التي انتشر فيها الإسلام.

وبذلك أصبحت أصول الفقه منهجية ضيقة تهتم بصورة جزئية بالشعائر والمعاملات، وترتكز في جوهر أدائها إلى التقليد والقياس الجزئي الذي لا يصح ولا يثمر إلا إذا بقيت الصورة الكلية ثابتة لا تتغير. ولذلك لما تغيرت أجزاء مهمة من الصورة الكلية لم يستطع علم أصول الفقه الذي انفصم عن دراسات العقيدة – وهي الأساس الكلي والقيمي للأمة وأنظمتها الاجتماعية – أن يواكب مسيرة التطور وأن يستجيب لحاجات العصور المختلفة ومتغيراتها، وأصبحت دراسة أصول الفقه تتم جنباً إلى جنب مع كتب الفقه التقليدية، لا على أساس أنها أداة منهجية حية تولّد الأحكام وتعين على تطويرها. بل أصبحت دراسة الأصول دراسة تاريخية جامدة لا يُؤمّل لطالب من طلابها أن يقتدر بها على تطوير الأحكام وتوليدها، وفهم مستجدات الحياة والاستجابة لها.

لذلك يجب إعادة النظر في أسلوب دراسة الدين وأصوله، بعد تنقية دراسة الأصول من الإسرائيليات والشطحات والأساطير، وأخذ عنصر المكان والزمان في الحسبان حسب مقتضى الحال، ليكون ذلكِ الأساسَ الذي ينبني عليه كيان المجتمع، مع الالتزام بقيمه ومقاصده، استجابة لحاجاته ومستجداته، وليكون الفقه والقانون معبرين عن أحكامه وضوابطه.

إن الدين وأصوله هما أساس الحركة ودليلها، ولا يمكن فصلُ الأنظمة والقواعد الاجتماعية، ثم دراستها في معزل عن الدين وقيمه ومقاصده. ولذلك يجب إعادة النظر في أسلوب دراسات العقيدة والأنظمة الاجتماعية بشكلٍ متساند، وأن تُدْرَك آثارُ هذهِ الدراساتِ والأفكار والمنهجيات في الأمة أفرادا وجماعات، تربويا واجتماعياً وقانونياً.

إعادة النظر في مجال كتاب الفقه الإسلامي

ليشمل ممارسات الأفراد وشؤون الجماعات ويكون دليلا لتربية المسلم فردا في جماعة:

إن الفكر الديني الإسلامي، خاصة في تربية الصغار، يجب أن ينبني على أساس الحب ومعانيه الإيجابية، ليكون حباً لله ولرسوله وللحياة والمجتمع "لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه من نفسه".

يجب – خاصة في تربية الصغار– أن يُنزع فتيل الخوف والإرهاب النفسي المدمر، وأن يُستأصل فكرُ الاستعباد ومعانيه في استصغار النفس وفقدان الثقة بها، وانعدام روح المبادرة والشجاعة النفسية. إن العبودية في معناها الصحيح تعبيد لا استعباد، ودلالتها الإسلامية إنما تشتق من مصدر التعبيد ومعانيه القيمة الكريمة، لا من مصدر الاستعباد ومعانيه المنفرة السقيمة، وإيمان المسلم، وطلبه بإرادته الحرة لما هو صحيح وحق، وتقبله ذلك، هو مثار اعتزاز وكرامة وثقة بالنفس.

إن كتاب الفقه الإسلامي يمثل – تاريخياً وعملياً – دليل تربية الفرد المسلم، وهو يخاطب الإنسان بوصفه فردا. والمطلوب تعديل هذا الدليل ومد مساحته ليشمل الناحية الجماعية، حتى يمكن أن يصبح الإنسان المسلم فرداً صالحاً وعضواً صالحاً في الجماعة والأمة الإسلامية. ويتحقق ذلك حين يمتد الخطاب التربوي في كتاب الفقه إلى الجانب العام في السياسة والأنظمة والمؤسسات

العامة لتكون جزءاً من البناء النفسي للفرد المسلم. وحتى يتسنى للفقه الإسلامي أن يستعيد مكانته في باب المعاملات، وأن يمتد إلى الجوانب السياسية والعامة في حياة الإنسان والأمة المسلمة، يجب أن تصبح منطلقات نظمه وتنظيماته صادرة عن كيان اجتماعي، وسياسات اجتماعية متكاملة متساندة في التربية والعمل، والتشريع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وليس مجموعة من الأحكام النظرية المجردة والعقوبات الجنائية المنبتة عن كيانها الاجتماعي، تلك التي تخاطب الإنسان فرداً مجرداً عن الجانب الجماعي والواقعي.

إذا أرادت الأمة، ومعها مفكروها، أن تستعيد عافيتها، وتضمن مستقبلا لائقا للأجيال القادمة من أبنائها، فلابد من إعادة النظر في مناهجها التربوية، وأسلوب فهمها للخطاب القرآني خاصة والديني عامة، وإعادة النظر في دليل هذه التربية -كتاب الفقه- بوعي، لينفتح على مختلف الحاجات والجوانب الاجتماعية، بحيث تتم الاستجابة لها إيجابيا، ولينشأ المسلم شجاعَ النفس، عزيز الجانب، صادقا وإيجابيا ومبدعا، يسعى إلى الخير والحق؛ وهذه هي الأسس والصفات الحقيقية للإنسان الخليفة.

إن صفات الإمامة والخلافة في الأرض تقوم أصلاً على الشجاعة النفسية للفرد الصالح العضو في الجماعة، أي الذي يتمثل في كيانه النفسي منذ نعومة أظفاره البعدين الفردي والجماعي. وهذا لا يكون إلا بفهم الأسس والوسائل النفسية التربوية المناسبة لغرس العقيدة الصالحة في نفس الطفل المسلم، فلا تكون مغلوطة أو خبط عشواء تنتج نماذج إنسانية مشوهة ممزقة، لا يتفق قولها مع فعلها، ولا تملك إلا الدعاوى المنبتة عن آثارها ونتائجها .

إصلاح فلسفة التعليم ومناهجه

إن الانفصام بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية (العلماء والسلاطين)، وما نجم عنه من ضمور في الفكر، وخلل في الممارسة قد أدى بالمسلمين، بعد الغلبة الأجنبية العسكرية، إلى فتح أبواب التقليد الحضاري والغزو الثقافي، وتبني العلمانية سقوطا في التقليد الأعمى للأجنبي.

والحل هو في إصلاح مناهج الفكر والبحث العلمي، وإصلاح مناهج التربية والتعليم – وتخصيصا – المناهج الدراسية لعلوم الشريعة.

وإصلاح مناهج الفكر يكون بالتزام قيم الإسلام ومنطلقاته ومقاصده، مع الفهم العميق للظروف التاريخية والاجتماعية، والتفاعل الإيجابي مع المستجدات المختلفة، وإدراك المتغيرات، وتقديم البدائل المناسبة للمشكلات المطروحة، وذلك في إطار منهج شمولي وتحليلي، يستند إلى منطلق نقدي إبداعي. ولا بد لهذا المنهج من أن يتوسل بأدوات البحث النوعية والكمية، وطرق الاستقراء والاستنباط بحسب القضية المطروحة للبحث والدراسة.

وإصلاح مناهج التربية يكون بالوعي بطبيعة الكيان النفسي والاجتماعي الإنساني، وخاصة الوعي بمراحل نمو الطفل وتطوره، بحيث يتم التعامل معه بما يناسب المرحلة التي يمر بها، والمقاصد التي يُسْعى إلى تحقيقها. والمقصود في النهاية أن يصبح الفرد المسلم إنساناً شجاعاً وإيجابياً، يحمل رسالة الإسلام ومقاصده النبيلة من منطلق العزم والحب والفهم والقناعة.

ويتم إصلاح مناهج التعليم بإصلاح مناهج التربية في المنزل قبل المدرسة، وفي الأسواق، ووسائل الترويح والترفيه، إلى جانب إصلاح مناهج الدراسة والتدريب، في إطار وحدة المعرفة ووحدة مصادرها في المنظور الإسلامي.

فالوحي هو الدليل الهادي والمثال المرشد، وهو الذي يحدد المقاصد المطلوبة والقيم الأساسية عبر الزمان و المكان، وفوق اعتبارات الزمان والمكان. وإن البحث والنظر والتدبر في إطار ظروف الزمان والمكان والطبائع، هو القضية والموضوع والمادة التي تتفاعل في ضوء هَدْي معارف الوحي وقيمه ومقاصده، لتتجلى في فهم الواقع وتشكيله في الزمان والمكان.

فالدارس لا يصح أن يكون أحادي المعرفة أياً كانت دينية أو إنسانية. إن كل دارس عليه أن يُلِمَّ بأساسيات المعرفة الدينية، والمعرفة الإنسانية في عصره حتى يستطيع أن يقدم فكراً اجتهادياً يواكب العصر الذي يعيش فيه.

فدارس العلوم المدنية الإنسانية والتقنية لابد له، إلى جانب الثقافة العامة، من إلمام مناسب وجيد بمنطلقات معارف الوحي وقيمه ومقاصده الأساسية، كما أن دارسي العلوم الدينية لابد لهم كذلك من إلمام مناسب جيد بالثقافة العامة في عصرهم مع اطلاع كاف على العلوم الإنسانية و التقنية، بحيث يكونون خبراء بطبيعة ذلك المجال، مدركين دلالات معارف الوحي في ذلك المجال في إطار معارف عصرهم وحاجاته.

وهذا اللون من التوحيد والدمج في المعرفة، ومناهج تحصيلها من شأنه أن يؤدي إلى التساند والإبداع المعرفي والتواصل بين الدارسين خدمة للعلم والحياة.

ولكي نحقق ذلك كله يجب أن نصلح مناهج فكرنا، وطرق تربية أطفالنا، وأن نعيد وحدة دراساتنا الدينية والفكرية في مجالات العقيدة (أصول الدين)، والشعائر والمعاملات (علم الفقه)، ودراساتنا المدنية والتقنية بما تمثله من معرفة للفطرة الإنسانية، وما يلحقها من آثار بسبب التنظيم الإنساني الاجتماعي، كما يجب أن نُعْنى بالجانب الفردي والجانب الجماعي بما فيه الجانب السياسي للفرد المسلم، لكي يصبح هذا الفرد قويا وقادرا ومبدعا ومتماسكا في شخصيته، ومتينا في تكوينه النفسي بوصفه فردا في جماعة.

إن نقطة البداية تكمن - كما أرى - في استيعاب هذه المعاني بأبعادها كافة، وتوضيحها لمختلف شرائح الأمة، وخاصة الآباء، ذلك أن حرص الآباء على مصالح أبنائهم يجعلهم يجتهدون قدر طاقتهم لتحقيق مصالح أبنائهم وتبني المناهج والوسائل التي تحقق لهم المنفعة والسعادة في الدارين.

وهذا الفهم وهذه القناعة يجب أن يجسدهما المفكرون، والقيادات في شكل سياسات وخطط واضحة محددة للإصلاح المنهجي، والتربوي والتعليمي. وإن إصلاح المدارس والمناهج الدينية والعناية بدراسات العقيدة، وفهم تأثيرها في البناء النفسي للفرد المسلم، هو نقطة البداية لإصلاح مناهج تعليم العلوم الإنسانية والتقنية التي يجب أن تبني قدرات المسلم ذي البناء النفسي المتين، والصفات الإسلامية الحضارية الإيجابية.

وإنه من المفيد أيضا في هذه المرحلة أن يهتم المفكرون والعلماء اهتماماً خاصا بالكتابة، في قضية وحدة أصول المعرفة في الرؤية الإسلامية، والتزام المنهجية العلمية، واستعادة قوة البناء النفسي لأبناء الأمة.

إنه من الأهمية العمل على تأليف الكتب العلمية الجامعية في الأصول من منطلق وحدة المعرفة، لتحوي العقيدة والشعائر والمعاملات والأنظمة في ضوء مبادئ العقيدة ومقاصدها، وعلى أساس من فهم الطبائع ودراسة الواقع بأبعاده الزمانية والمكانية، حتى يمكننا الاستجابة بنجاح لتحديات العصر ومتغيرات الحياة وتطور الإمكانات. وإن هذه الأعمال على جانب كبير من الأهمية نرجو أن تحظى من المفكرين والعلماء بأهمية قصوى عاجلة في هذه المرحلة.

إن حصيلة كل ذلك هو صلاح الفرد والنظام الاجتماعي على هَدْي قيم الإسلام ومقاصده، ودفع الفرد في مجتمع حي إلى الفعالية والإيجابية في سياق حياة هادفة، تسعى إلى تحقيق الذات بالعمل القاصد موضوعيا إلى النفع (العمل الصالح).

إن هذه المهام تحتاج، لكي تعطي ثمارها، إلى الشجاعة النفسية، وإمعان النظر وتعميق البحث، وإدامة التفكير وصراحة التعبير، وإلى تخطي سلبيات التاريخ وقوى الإرهاب النفسي التي تمنع العقل المسلم من النظر بشجاعة، ومواجهة كل الأسئلة للوصول إلى قناعات صحيحة وممارسات فعالة، وهذا ليس بالأمر الهين.

إن هذه رؤية، أضعها أمام المفكرين والعلماء لتمحيصها، وأخذ المفيد منها والتوسع فيه، وترك ما جانبه الصواب منها، وأدعو الله سبحانه وتعالى ان يلهمنا سبيل الرشاد.

نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه[1]

محمد الدسوقي[2]

تمهيد

يمثل علمُ أصول الفقه أصالة الفكرِ الإسلامي أصدق تمثيل. فهذا العلم هو عماد الاجتهاد وبه قوام منهج الاستنباط. وقد سبق به فقهاء الإسلام فقهاء القانون في العالم كله، إذ لم تعرف المكتبة القانونية أصولاً للقانون إلا في العصر الحديث[3]، في حين عرفت المكتبة الإسلامية تراثًا منهجياً فريداً للبحث الفقهي نَمَا وتكامل على مدى ثلاثة عشر قرناً، وتبلور في إطار علم (أصول الفقه). على أن هذا التراث المنهجي تأثر، قوة وضعفاً، بما تأثرت به الحضارة الإسلامية عبر التاريخ. ولذلك كان في العصور الأولى قوياً يتناول الموضوعات في دقة وتمحيص. وعلى العكس، غلب عليه في العهود المتأخرة الجدل اللفظي، وتشقيقُ القول في مسائل فرعية، فضلاً عن الإيجاز الذي يشبه الألغاز أو الإعجاز على حد تعبير بعض الكتاب المحدثين[4]، ثم الخوض في قضايا لا صلة لها بعلم الأصول، مما نأى بهذا العلم عن الغرض الأساسي لدراسته.

---

[1] قدم هذا البحث إلى مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات: الواقع والطموح عمان - المملكة الأردنية الهاشمية ١٦ - ١٨ - ربيع أول ١٤١٥هـ، الموافق ٢٣ - ٢٥ اب (أغسطس) ١٩٩٤م.

[2] أستاذ أصول الفقه ورئيس قسم الفقه والأصول بكلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية بجامعة قطر. دكتوراه في علم أصول الفقه من جامعة الأزهر.

[3] **مجلة المحاماة الشرعية**، السنة الأولى، العدد الثالث، ص ١٧٢، القاهرة.

[4] زكي الدين شعبان: **أصول الفقه الإسلامي**، ص ٦ط. كلية الحقوق، جامعة بنغازي، ليبيا (بدون تاريخ).

وقد آل كل هذا التراث إلى الأمة في عصرها الحاضر وهي تحاول أن تستعيد مكانتها وحضارتها، وتنفض عن كاهلها آثار الاحتلال بشقيه العسكري والفكري. وأقبل العلماء على ذلك التراث، فنشروا قدراً كبيراً منه، واغترفوا من كنوزه ما مهد لهم طريق التأليف الأصولي وفق منهج لايعرف الفضول أو شوائب الإيجاز المخل، والجدل اللفظي الممل.

ولكن جهود المحدثين في التأليف الأصولي لم تتجاوز نطاق الصياغة إلى الآراء وتحليلها والأخذ منها والرد عليها، وإن كان هناك سعيٌ للترجيح بين رأي وآخر. ومن ثم اتسمت كل الدراسات الأصولية الحديثة بوحدة المضمون، فقد تكررت فيها التعريفات والتقسيمات والمسائل والشواهد، وأصبح التفاوت بينها مقصوراً على الكم والأسلوب والدقة في تناول الموضوعات دون النوعية والمحتوى فلا تفاوت بينها في هذا.

ولأن هذه الدراسات الأصولية الحديثة اقتصرت على التكرار والاجترار ولم تعد صالحة لتقديم المنهج الذي يكفل للاجتهاد حيوية وقوة وقدرة على مواجهة المشكلات بأسلوب علمي وعملي، نادى بعض المفكرين والعلماء المحدثين بتجديد علم الأصول وتطوير مباحثه حتى يؤدي هذا العلم مهمته كما ينبغي أن تكون.

والذي لا مراء فيه أن علم الأصول كما يُدرَّس اليوم بالمنهج التقليدي في عرض القضايا لا يحقق الغرض من دراسته، فقد أضحت هذه الدراسة وسيلة للإلمام بالآراء وحفظ التعريفات والأدلة دون الخروج منها بتصور منهجي ينير طريق الاجتهاد المعاصر أو يعين على سلوكه.

ولهذا رأيت أن موضوع تجديد علم الأصول من الموضوعات الجديرة بالبحث، لأنه يتناول قضية منهجية تتعلق بأسلوب الاستنباط الفقهي، والأمة في حاضرها تعاني اضطراباً في هذا الشأن، يشوّه الدعوة إلى تطبيق الشريعة، و يثير حولها الشبهات.

وتقتضي دراسةُ موضوع التجديد لعلم الأصول التمهيدَ لها بالحديث ــ في إجمال ـ عن نشأة هذا العلم وتطوره، ثم يأتي الكلام على ضرورة التطوير والتجديد وموقف بعض العلماء المحدثين منه، وأخيراً أهم الملامح العامة لهذا التجديد والتطوير.

وعليه تتكون الدراسة التي بين أيدينا من ثلاثة مباحث وخاتمة.

يعرض المبحث الأول لنشأة علم الأصول وطرف من تاريخه حتى العصر الحاضر في إجمال وإيجاز. أما المبحث الثاني فيتناول مفهوم التجديد، ومدى الحاجة إليه، وموقف العلماء منه. ويُخصَّص المبحث الثالث لمجال التجديد في علم الأصول وفق ضوابط علمية تجعل من هذا التجديد وسيلة لنهضة فقهية رشيدة.

أما الخاتمة فقد اشتملت على أهم النتائج التى توصل إليها البحث وبعض التوصيات.

نشأة علم الأصول وتطوره

إذا كان العلماء قد اختلفوا في تعريف علم الأصول، فإن كل التعاريف التي قال بها هؤلاء العلماء قديماً وحديثاً تدور ـ على ما بينها من تفاوت ـ في فلك أن هذا العلم هو: قواعد يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية[٥].

و تشمل هذه القواعدُ الأدلةَ الشرعية، وطرقَ الاستنباط منها، وبيان مراتب حجيتها، وتشمل الأحكامَ الشرعية ومن يخاطَبُ بها، ومن هو أهل للاجتهاد، ومن ليس أهلا له؛ فعلم الأصول ـ وفقاً لهذا ـ يرسم للفقيه المنهاجَ الذي يتبعه في استخراج الأحكام من أدلتها. ولهذا كان ميزاناً يضبط المجتهد في آرائه، ويتبين به الاستنباط الصحيح من الاستنباط الباطل[٦].

وما دام علم الأصول هو منهاج الفقيه المجتهد، فإن نشأته تكون ملازمة لنشأة الفقه، لأنه حيث يكون فقه، يكون حتماً منهاج للاستنباط. وقد استمد الفقه الإسلامي مع بداية الدعوة استمداداً مباشراً من الوحي الإلهي بنوعيه: القرآن الكريم والسنة النبوية.

---

[٥] علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص ٣، ط ٤ دار المعارف بالقاهرة. والمراد بالأحكام العملية الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين فتشمل ما يتعلق بالعبادات والمعاملات والحدود وغيرها، وتخرج الأحكام المتعلقة بالعقائد كوجوب الإيمان بالله ووحدانيته والتصديق بوجود الملائكة، والإيمان بالرسل والكتب المنزلة، واليوم الآخر، وما فيه من حساب وثواب وعقاب؛ فإن مجال البحث في هذه الأحكام علم الكلام أو علم العقائد. كذلك تخرج الأحكام المتعلقة بتهذيب النفوس من وجوب الصدق والوفاء بالوعد وحرمة البخل والكبر، فإن مجال البحث فيها (علم الأخلاق أو التربية).

[٦] محمد أبو زهرة: أصول الفقه، ص ٦ـ ٧ ط. دار الفكر العربي، القاهرة.

ويتضمن الوحي - إلى جانب بيان الحلال والحرام من الأقوال والأفعال - المبادئ والقواعد الكلية التي تومئ إلى مقاصد الأحكام بوجه عام، ويشمل تلك الأصول التي تحض العقل على النظر الصحيح، وتضع شروطه وضوابطه تثبيتاً وتمحيصاً وتدقيقاً واستخداماً، لكل ما وُهبه الإنسان من ملكات للمعرفة والعلم، حيث يقول تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ (الإسراء: ٣٦).

وقد مثلت هذه القواعدُ والمبادئ والأصول، الأساسَ الراسخ الذي قام عليه صرح علم الأصول، الذي وضعت لبناته الأولى في عصر الصحابة، ثم تتابعت على بنائه وتطويره أجيال العلماء حتى تكامل هيكله وسمق بأصالته، وتفرد بخصائصه التي وجهت الحياة العلمية والفكرية ليس فقط في الإطار الإسلامي، وإنما في الحياة الثقافية الأوربية[٧].

بدايات الفكر الأصولي

لقد واجه الصحابةُ - بعد وفاةِ الرسول صلى الله عليه وسلم، وبعد أن آمنت بالإسلام شعوب ذات ثقافات مختلفة وأعراف متباينة - قضايا متعددة ومشكلاتٍ معقدة ونوازلَ مستجدة، لم يعرفها عصر البعثة. فكان لا مناص من أن يتجه علماء الصحابة إلى الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية لتلك القضايا والنوازل والمشكلات. ولم يدَّعِ أحد أن القرآن والسنة نصَّا على أحكام كل المسائل الجزئية، ما طرأ منها عهدَ التنزيل وما يطرأ في المستقبل. فالنصوص - كما يقول الشهرستاني - متناهية والحوادث غير متناهية، وما لا يتناهي لا يضبطه ما يتناهى[٨]، لذلك اتسع مجالُ الاجتهاد في عصر الصحابة، وأصبح المصدر الثالث للفقه بعد الكتاب والسنة.

ولقد كان الصحابة يرجعون في اجتهادهم أولاً إلى كتاب الله تعالى، فإن وجدوا فيه نصاً ظاهراً تمسكوا به، وأجروا حكم الحادثة على مقتضاه وإن لم يجدوا فيه فزعوا إلى السنة، فإن روي لهم في ذلك خبر أخذوا به فإن لم يجدوا في

---

[٧] علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٢٥٨، ط. دار المعارف ، القاهرة.

[٨] أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد عبد العزيز الوكيل، ص ٢٠٠، ط دار الفكر، بيروت.

الكتاب والسنة نصاً ينزلون على حكمه، اجتهدوا آراءهم، وحكموا أفهامهم فيما يرونه أشبه بالمعروف من مقاصد الشريعة، وقواعدها العامة.

فالصحابة في اجتهادهم كانوا إذن على دراية وافية ببعض الضوابط والقواعد التي أخذوا أنفسهم بها في استنباط الأحكام، وقد عرفوا هذه الضوابط والقواعد من الكتاب والسنة، ومن روح التشريع ومبادئه الكلية. ولكنهم ماكانوا يطلقون عليها أسماء اصطلاحية أو عناوين فنية، وإنما كانت تجري منهم مجرى السجية والطبيعة والملكة الفطرية[٩].

ويشهد للصحابة بأنهم في اجتهادهم قد تقيدوا ببعض الضوابط والقواعد ما أثرعنهم من روايات ونصوص تبين بجلاء أنهم قاسوا واستحسنوا، وتوخوا المصالح، وراعوا الأعراف، وأخذوا بسد الذرائع، وعرفوا الإجماع، وآمنوا بأن الأحكام قد فرضت لعلل تقتضيها ومقاصد تؤدي إليها. ولا يسمح المجال بسرد مثل تلك المرويات والنصوص، فضلاً عن أنها معروفة متداولة في كثير من المصادر القديمة والحديثة[١٠].

وفي عصر التابعين شاعت تلك الضوابط التي تقيد بها الصحابة في اجتهادهم، جرى تداولها على ألسنة العلماء، وعرفتها محافلهم فزادت ونمت، وبدأت مفاهيمها تتحدد وتتبلور، وتأخذ طابع المصطلح العلمي في الفكر الأصولي. وقد نما الفقه في عصر التابعين نمواً عظيماً، توازيا مع اتساع رقعة الدولة الإسلامية ومواكبة لطروء الحوادث وتكاثرها. وقد تعددت لذلك المدارس الفقهية التي انضوت، على الرغم من تعددها، تحت تيارين كبيرين هما تيار أهل الرأي وتيار أهل الأثر أو أهل الحديث. وقد أسهم النزاع بين الفريقين حول بعض القضايا الأصولية كالإجماع والعرف والقياس ومذهب الصحابي في بلورة هذه القضايا على أسس علمية، وإن ظلت غير مدونة.

وقد حمل ظهور الوضع في السنة وشيوع رواية الحديث في عصر التابعين، الفقهاءَ على الخوض في تمحيص مسائل كثيرة تتعلق بالسنة سنداً ومتناً. وفي هذا

---

[٩] ابن قيم الجوزية: زاد المعاد، ج ٤، ص ١٨٤، ط. دار المعرفة، بيروت.

[١٠] ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ١ ص ٦٢، ٨٦ ، تحقيق الشيخ محي الدين عبد الحميد، ط. القاهرة، وابن خلدون: المقدمة، ص ٤٩٦ط. التقدم بالقاهرة، ومحمد الخضري : تاريخ التشريع الإسلامي، ص ١١٥، الاستقامة بالقاهرة، ومحمد يوسف موسى: فقه الصحابة والتابعين، ط. معهد الدراسات العربية العالية بالقاهرة.

الشأن روي عن محمد بن سيرين (ت: ١١٣هـ) أنه قال: "لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا : سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم"[١١].

وفي مصادر التأريخ لنشأة المذاهب الفقهية عُزيت إلى الأئمة نصوص وآراء، وسجلت محاورات ومراسلات جرت بينهم، تدل كلها على أنهم كانوا يسيرون وفق مناهج واضحة في استنباط الأحكام التي كانوا يفتون بها الناس، وعلى أن ماكان يأخذ به الصحابة والتابعون من ضوابط وقواعد قد أضحى في هذا العصر مصطلحات لها مفاهيم محددة تبلورت بسبب ماجرى بين الفقهاء من مناظرات ومحاورات كان لأصول الاستنباط ومناهجه حظ عظيم منها.

تدوين علم الأصول

ظلت تلك المبادئ المنهجية الأصولية، سواء ماعرف منها في عصر الصحابة والتابعين أو في عصر نشأة المذاهب، متناثرة غير مجموعة ولا مدونة حتى كتب محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ) كتابه جوابا على طلب عبد الرحمن بن مهدي المحدث المشهور (ت: ١٩٨هـ): أن يضع له كتاباً يحوي معاني القرآن، ويجمع مقبول الأخبار، ويبين حجية الإجماع، والناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة. وقد أرسل الشافعي كتابه هذا إلى ابن مهدي مع الحارث بن سريج، فسمي لذلك بالرسالة، إذ أن المؤلف لم يسمه بهذا الإسم، بل كان يشير إليه بقوله: كتابي أو كتابنا، أو في الكتاب كذا وكذا. وقد أملى الشافعي **"الرسالة"** مرة أخرى على تلاميذه بمصر، لتكون مقدمة لما أملاه في الفقه في كتاب الأم[١٢].

فرسالة الشافعي أول مصنف في أصول الفقه، ومن ثم عده جمهور العلماء واضع علم الأصول. وهناك بعض الروايات التي تذهب إلى أن الإمام أبا حنيفة بيّن طرق الاستدلال في كتاب له يسمى **كتاب الرأي**، وأن صاحبيه أبا

---

[١١] صحيح مسلم ج١، ص ١٥، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط. القاهرة.

[١٢] محمد مصطفى شلبي: **أصول الفقه الإسلامي**، ص ٣٨، ط. دار النهضة العربية، بيروت.

يوسف ومحمداً كتبا في هذا العلم بعد شيخهما، ويقرر علما الشيعة الإمامية أن أول من دون علم الأصول، وضبطه هو الإمام محمد الباقر (ت: ١١٤هـ)[١٣].

ولا يستبعد أن يكون الشافعي قد سُبق في التأليف الأصولي، ولكن لم يصل إلينا قبل رسالة هذا الإمام كتاب في علم الأصول، وإنما هي روايات ونقول تعزى إلى بعض الأئمة حول بعض المسائل الأصولية. ولذا يظل الشافعي أول من كتب في الأصول كتابة علمية، رتبت أبواب هذا العلم وجمعت فصوله، و لم تقتصر على مبحث دون مبحث، وهو من ثم لم يسبق أو ـ على التحقيق ـ لم يعلم أن أحداً سبقه.

وكثرت بعد الشافعي الكتابة في الأصول، وكان لكتابه الرسالة تأثير واضح فيما ألف في القرنين الثالث والرابع، حيث انقسم العلماء بالنسبة إليه فريقين: فريقاً تقبل الرسالة وحولها إلى قاعدة حجاج عن مذهبه، وهؤلاء هم جمهور أهل الحديث؛ وفريقاً رفض معظم ما جاء فيها وانبرى لنقضه، وهؤلاء هم أهل الرأي، ومَنْ في سلكهم المخالفين لما وطأه الشافعي[١٤].

ويمكن القول بوجه عام إن ماكتب بعد الرسالة، كان إما نقضاً لها ومحاولة لاستخلاص أصول فقهية مذهبية مستقلة كما فعل الأحناف، وإما شرحاً لها ودفاعاً عنها كما فعل الشافعية وغيرهم.

علم أصول الفقه : مدارس ومناهج

وقد حصل مع بداية القرن الخامس ما يمكن عده تطوراً نوعيا لعلم الأصول. فقد تكامل نموه، واتضحت مباحثه، وتبلورت مسائله، ودون الفقهاء أصول مذاهبهم ومناهجهم في الاستنباط. وتراكم التأليف في علم الأصول، وظهرت كتابات كثيرة، منها ما هو مطول، ومنها ما هو موجز. وكما تشعبت طرق العلماء في التأليف، فمن الباحثين من يرى أن عدة هذه الطرق ثنتان، ومنهم من يذهب إلى أنها ثلاث. ولكن الدراسة الفاحصة للتراث الأصولي عبر مراحله التاريخية المختلفة، تقرر أن عدة هذه الطرق أو المناهج أربعة هي:

---

[١٣] محمد أبو زهرة : أصول الفقه، ص ١١ ط. دار الفكر العربي، القاهرة.

[١٤] طه جابر العلواني : "نظرات في تطور علم أصول الفقه"، مجلة أضواء الشريعة (الرياض)، العدد العاشر، ص ١٢٤ .

١ ـ طريقة المتكلمين
٢ ـ طريقة الأحناف
٣ ـ طريقة الجمع بين المتكلمين والأحناف
٤ ـ طريقة الشاطبي

طريقة المتكلمين، وتسمى أيضاً طريقة الشافعية لكثرة مؤلفاتهم فيها وكذلك لأن الإمام الشافعي يعد أول من كتب وفقا لها[١٥]. وقد غلبت عليها سمة المتكلمين لأمرين:

الأول: أن المؤلفات المكتوبة على هذه الطريقة اعتاد أصحابها أن يقدموا لها ببعض المباحث الكلامية كمسائل الحسن والقبح، وحكم الأشياء قبل ورود الشرع.

الثاني: أن علماء هذه المدرسة كانوا يسلكون في تقرير الأصول مسلكاً استدلالياً قائماً على تقرير القواعد والاستدلال على صحتها والرد على المخالفين، من غير أن يولوا الفروع التي تندرج تحت هذه القواعد كبير اهتمام، أو يراعوا تطبيق الفروع عليها[١٦].

وقد ألفت على هذه الطريقة كتب كثيرة للشافعية والمالكية والحنابلة والظاهرية وبعض الشيعة الإمامية.

وتختلف طريقة الأحناف عن طريقة المتكلمين في أن تلك الطريقة تقرر القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل من فروع عن أئمة المذهب الحنفي. فهؤلاء الأئمة لم يتركوا قواعد مدونة مجموعة كالتي تركها الشافعي لتلاميذه، وإنما تركوا بعض القواعد المنثورة في ثنايا الفروع الفقهية التي استنبطوها والفتاوى التي أفتوا بها. وعمد فقهاء المذهب إلى تلك الفروع يؤلفونها في مجاميع يوحد بينها التشابه، ثم يستنبطون منها القواعد والضوابط، لتكون سلاحاً لهم حين الجدل والمناظرة، وعوناً لهم على استنباط أحكام الحوادث الجديدة التي لم يعرض لها أئمتهم في اجتهاداتهم السابقة[١٧].

---

١٥ محمد مصطفى شلبي : أصول الفقه الإسلامي، ص ٤٠.
١٦ انظر: "نظرات في تطور علم الأصول"، مرجع سابق ص ١٣٣.
١٧ محمد مصطفى شلبي: أصول الفقه الإسلامي، ص ٤٠ .

وهذه الطريقة ـ التي تسمى أيضاً طريقة الفقهاء ـ وإن بدت في ظاهر الأمر دفاعا عن مذهب معين، إلا أنه كان لها أثرها الواضح في التفكير الفقهي إذ هي دراسة مطبقة في الفروع، فهي أقرب إلى الفقه لأنها تربط الفروع بأصولها، وتيسر طريق الاستنباط لمن أراد السير على منهج أئمة المذهب الحنفي. ولهذا جنح بعض العلماء من غير الأحناف إلى الكتابة، وفق تلك الطريقة[١٨]، بعد أن استقامت واتضحت خصائصها.

وقد كان لطريقة المتكلمين أثرها كذلك في التفكير الفقهي، لأنها قررت القواعد دون التقيد بمذهب معين؛ فالأصول فيها حاكمة على الفروع، ومن ثم لم يتعصب علماء هذه الطريقة لمذاهبهم بل إن منهم من خالف إمامه فيما ذهب إليه.

إلا أنه يؤخذ على طريقة الأحناف أن بعض قواعدهم الأصولية جاءت ملتوية، فكان ذلك الالتواء نتيجة طبيعية لتحكيمهم الفروع تحكيماً تاماً. وقد كانوا إذا ما قعَّدُوا قاعدة، ثم وجدوا ـ مثلاً ـ فرعاً فقهياً يشذ عنها، يلجأون إلى إعادة تقريرها في شكل جديد يتفق مع ذلك الفرع إما بوضع قيد أو بزيادة شرط وما إلى ذلك.

ويؤخذ على طريقة المتكلمين أنهم كثيرا ما يستطردون في أمور نظرية لا مدخل لها في الاستنباط فيتكلمون في أصل اللغات، وتكليف المعدوم وهل هو جائز أم لا، وهل كان الرسول صلى الله عليه وسلم متعبداً بشرعٍ قبل البعثة أم لا، إلى غير ذلك من مسائل علم الكلام[١٩].

على أن كثيراً مما أُلِّف على طريقة المتكلمين لا يخلو من فروع فقهية. إلا أن الفرق بين المؤلفات الأصولية التي بنيت على طريقة المتكلمين وتخللتها الفروع الفقهية وتلك التي بنيت على طريقة الفقهاء وتخللتها هذه الفروع هو أن الفروع في الأولى لا ترِد بوصفها وسيلة لتقرير القاعدة، وإنما لبيان أثرها. أما في الثانية فترد الفروع لإثبات القاعدة أو الاستدلال على صحتها[٢٠].

---

[١٨] محمد ابو زهرة : اصول الفقه، ص ١٨ـ ١٩.

[١٩] محمد مصطفى شلبي: أصول الفقه الإسلامي، ص ٤٠.

[٢٠] جمال الدين الأسنوي :التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، مقدمة المحقق، محمد حسن هيتو، ص ٨، ط.٤، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٧.

وقد استقر الأمر في التأليف الأصولي على الطريقتين مدة من الزمن، ثم طرأت فكرة التقريب بينهما، وتجنب ما كان يوجه إليهما من نقد، فظهرت طريقة ثالثة هي عبارة عن جمع بينهما وتركيب تأليفي بين منهجيهما. وقد قصد بذلك تحصيل فوائد الطريقتين معا: خدمة الفقه بتطبيق القواعد الأصولية على مسائله وربطه بها، وتحقيق هذه القواعد وإقامة الأدلة عليها[٢١]. وتزخر المكتبة الأصولية بعديد المؤلفات التي بنيت على مقتضى طريقتي المتكلمين و الأحناف، كما تزخر بمؤلفات تجمع بين النهجين.

وفي القرن الثامن الهجري جدَّت في التأليف الأصولي طريقة تختلف في منهجها عن الطرق الثلاث السالفة الذكر. ويقوم منهج هذه الطريقة على العناية بأسرار التشريع ومقاصده وتأكيد مراعاته للمصالح، وذلك في أسلوب تحليلي استقرائي مغاير لما عرف من قبل في دراسات علماء الأصول. وكان الإمام أبو اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الأندلسي (ت: ٧٨٠هـ) علَمَ هذه الطريقة في كتابه **الموافقات** وكذلك في بعض ما جاء في كتابه **الاعتصام** حتى إنه ليمكن للمرء أن يتحدث عن طريقة الشاطبي في البحث الأصولي.

يُعد كتاب **الموافقات** بإجماع الدارسين لفكر الشاطبي أو لتاريخ علم الأصول متفرداً في سياق الكتابة عن أصول الشريعة[٢٢] وحكمها. فقد أضاف إلى علم أصول الفقه ومؤلفاته بياناً إبداعياً في مقاصد الشريعة، وهو جانب كان حظه من العناية في المؤلفات الأصولية قليلاً وضئيلاً لا يتناسب مع عظيم أهميته في عملية استنباط الأحكام[٢٣].

لقد اهتمّ الشيخ عبد الله دراز (ت: ١٣٥١هـ) **بالموافقات** اهتماماً خاصاً، وعلق على بعض ما ورد فيه مما يحتاج إلى تحرير وتفسير، أو نقد وتوجيه. وقد أشار في المقدمة التي كتبها لهذا الكتاب إلى أن علماء الأصول لم يكتبوا إلا في الركن الأول من ركني هذا العلم، أي علوم اللسان العربي، وأهملوا الركن الثاني ألا وهو علم أسرار التشريع ومقاصده. ويضيف الشيخ دراز قائلا: "وقد وقف الفن منذ القرن الخامس عند حدود ما تكون منه في مباحث الشطر

---

[٢١] زكي الدين شعبان: **أصول الفقه الإسلامي**. ص ٢٤.

[٢٢] محمد رشيد رضا: **تفسير المنار**، ج ٦، ص ١٥٧، ط. المنار.

[٢٣] مقدمة مصطفى أحمد الزرقا **لفتاوى الشاطبي**. تحقيق محمد أبو الأجفان، ص٨ ،ط. تونس.

الأول، وما تجدد من الكتب بعد ذلك دائر بين تلخيص وشرح، ووضع له في قوالب مختلفة. وهكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً، وهو شطر هذا العلم الباحث عن أحد ركنيه حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبا اسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري لتدارك هذا النقص وانشاء هذه العمارة الكبرى في هذا الفراغ المترامي الأطراف في نواحي هذا العلم الجليل"[٢٤].

وكتاب **الموافقات**، الذي لم يؤلف مثله حسب عبارة صاحب المنار يتكون من أربعة أجزاء. وقد التقى الشاطبي مع علماء الأصول في الأجزاء الأول والثالث والرابع منه في القضايا التي عرض لها، ولكنه تفرد في الجزء الثاني بحديث لم يسبق إليه، تناول فيه مقاصد التشريع. فهذه المقاصد ترد عادة في كتب الأصوليين **في فصل قصير لا يتجاوز بضع صفحات يذكرون فيها ما يقال عن الاستدلال المرسل**[٢٥] لأجل الأخذ بالمصلحة، وهي عند الشاطبي تستقل بربع الكتاب.

ومع هذا يرد الحديث عن المقاصد في الأجزاء الثلاثة الأخرى للكتاب، وكأنما المقاصد تمثل لحمة الكتاب وسداه للربط بين مختلف قضاياه. فالكتاب بكل أجزائه إذن إنما هو تعبير عن المقاصد الشرعية بأسلوب مباشر حينا و غير مباشر حينا آخر. وهو بذلك أول كتاب تدور كل مباحثه حول مقاصد الشريعة، ومنهج استنباط الأحكام وفقاً لهذه المقاصد.

وتجدر الإشارة ـ بعد إجمال القول في المناهج و الطرق الأصولية ـ إلى أن القرنين الخامس والسادس عرفا أهم ما أُلف في علم الأصول. ففي هذا العهد تكاملت ونضجت المدارس الأصولية وتبلورت مناهجها وأصبح ما كتب فيها من المؤلفات الأصولية مرجعاً لما ألف في القرون التالية.

وبالتالي فإن ما كُتبَ في علم الأصول بعد القرن السادس كان ـ بوجه عام ـ جمعاً بين بعض ما كتب في هذه الحقبة، أو نظماً أو تلخيصاً أوشرحاً. وقد

---

٢٤ انظر: **الموافقات**، ج ١، ص ٦٥، ٦ط. التجارية، القاهرة.

٢٥ يطلق الفقهاء على المصالح المرسلة ـ وهي المصالح الملائمة لمقاصد الشارع، ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الألغاء ـ المناسب المرسل، لأن ترتيب الحكم عليه يستوجب تحقيق المصلحة، لما بينهما من تلازم. فالمناسب عبارة عن علة الحكم؛ والمصلحة عبارة عن حكمته، فالحكم مترتب على علته، والحكمة مترتبة على الحكم، فإطلاق أحدهما يلازم إطلاق الآخر ويصاحبه.

غلبت علي هذا النوع من التأليف الصناعةُ الفنية، والميل إلى التشقيق والجدليات الخلافية، مما طغى على مقاصد العلم ورسالته. وقد أدى ذلك إلى جمود علم الأصول، فلم تتطور مباحثه على الرغم من كثرة المؤلفات فيه كثرة هائلة.

على أن غالب المؤلفات الأصولية ـ إن لم تكن كلها ـ كان يسودها، على الرغم من تعدد الطرق والمناهج، النزعة المذهبية[٢٦]، فهي تسعى للانتصار لمذاهب أصحابها وإبطال مذاهب المخالفين، وإن كانت في مجموعها تمثل المنهج العام للبحث الفقهي.

العلماء المحدثون والتأليف الأصولي

أومأت في مستهل هذه الدراسة إلى أن المحدثين لم يختلفوا فيما كتبوا في الأصول من حيث النوع، وإنما جاء تفاوتهم في الصياغة من حيث الإيجاز والاطناب أو الدقة وعدمها.

ويلاحظ المستقرئ للمؤلفات الحديثة أن كثيراً منها أفرد موضوعات علم الأصول بالبحث والدراسة حيث نجد عدة دراسات مستقلة تتناول موضوعات محددة من علم الأصول، مثل الاجتهاد أو القياس أو المصلحة المرسلة.

والمؤلفات الحديثة كانت في أصلها مذكرات اعدت للطلاب والدارسين لهذا العلم حتى يتسنى لهم أن يحيطوا أو يلموا بمسائله، نظراً لأن الكتب القديمة لاتيسر لهم ذلك. فالغاية إذن كانت تسهيل علم الأصول وتذليل الصعوبات التي كان هؤلاء الطلاب والدارسون يلقونها في مطالعة الكتب القديمة.

على أن المؤلفات الأصولية الحديثة اعتمدت على المصادر القديمة وبخاصة ما أُلّف منها في عصور المتون والشروح والحواشي. وقد غلب على هذه المؤلفات منطق جدلي وإسراف في تتبع الآراء الخلافية مما نأى بها عن جوهر الدراسات الأصولية وأغراضها، وأدخل في هذه الدراسات ما ليس منها. وقد ألقت هذه المؤلفات بظلالها على ماكتبه المحدثون، وإن حاول هؤلاء أن يخلصوا علم الأصول مما شابه في تلك العصور ـ عصور الضعف والجمود.

---

[٢٦] علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ٥١، ط. مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء.

وإذا كانت الدراسات الحديثة لا تتفاوت فيما بينهـا مـن حيـث المضمـون، حيث إنها تتعرض للقضايا ذاتها، فإن ظاهرة خطـيرة جـدت في العقـود الثلاثـة الأخيرة أو قريبا منها. وتتمثل هذه الظاهرة في اعتماد هـذه الدراسـات لا على المؤلفات الأصولية القديمة ولكن على ما ألفه المحدثون، مما أضفى على ما كتب في هذه العقود لوناً مـن التدليس، حيـث تعـزى النصـوص والآراء إلى مصـادر قديمة، وهي في الواقع منقولة عن مؤلفات حديثة. هذا فضلا عن هبوط المستوى العلمي لهذا النوع من الكتابات، لأن الذيـن كتبـوا حـاولوا أن يـواروا تعويلهـم على ما ألفه الجيل السابق عليهم، بتقديم أو تأخير في القضايا وتغيير أو تحوير في العبارات، فكان ماكتبوه دون ما ألفه علماء ذلك الجيـل مـن أمثـال المحلاوي والخضري وأحمد إبراهيم وأبي زهرة وغيرهم.

والخلاصة أن جهد المحدثين في التأليف الأصولي لا يعـدو أن يكـون صياغـة حديثة لأفكار قديمة دون تجديد أو تطوير ذي بال، مما حدا ببعض المفكريـن إلى الدعوة إلى تجديد علم الأصول حتى يتسنى للاجتهاد اليوم أن يواجه مشـكلات الحياة بمنهج علمي يكفل لهذا الاجتهاد الفاعلية والواقعية والتطوير والتغيير.

الدعوة إلى تجديد علم الأصول

إذا كانت الدراسات الأصوليـة الحديثـة ليسـت إلا إعـادة عـرض لما كتبه الأقدمون، فإنها من ثم لا تضيف جديداً إلى علم الأصول من حيث المضمـون. وإذا كانت الدعوة إلى تطبيق الشـريعة لا سـبيل إليهـا إلا عـن طريـق الاجتهـاد الذي يقـدم الحلـول العمليـة لكـل مـا يواجـه الأمـة مـن مشـكلات، فـإن هـذا الاجتهاد في حاجة - لكي ينهض برسالته - إلى منهـج أصولي جديـد لا يعـرف الاجترار أو التقليد، وإنما يؤسس على دعائم من الفقه الدقيق بمصـادر الأحكـام والمقاصد العامة للتشريع، فضلاً عـن الربـط بـين قضايـا علـم الأصـول وأصـول القانون، وكذلك بين قضايا هذا العلم ومناهج البحث بوجه عام.

إن مهمة الفقه الإسلامي تتمثل في معالجة واقع[٢٧] قائم لا فـرض واقـع آخـر غابر باسم قواعد وأصول ترجع إلى أكثر من عشرة قرون. ولذا كـان التجديـد

---

[٢٧] عبد المجيد تركي: مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية، ترجمة الدكتور عبد الصبور شـاهين، ص٥٣١، ط. دار الغرب الإسلامي،بيروت.

في منهج البحث الفقهي ضرورة يفرضها الواقع الذي يعيشه الناس، حتى يكون تعامل الفقه مع هذا الواقع تعاملاً حياً مؤثرا، يحقق الحل الإسلامي بصورة عملية، لكي لايظل هذا الحل فكراً نظرياً مثالياً، أو أملاً حلواً يداعب خيال الدعاة والمصلحين.

ولا يعني هذا التجديد هدماً لجهود السابقين، فما يقول بهذا أحد. وإنما يعني التجديدُ محاولةَ تطويرٍ لمنهج الاستنباط على نحو لا يخرج على القطعيات بحال من الأحوال، وإنما يرى في الظنيات أو بعضها رأياً يكفل للاجتهاد قيادة الأمة في مختلف المجالات، ونبذ السلبية أو النزعة التراثية في معالجة المشكلات في عصر تختلف وقائعه وصراعاته الاجتماعية والفكرية كلَ الاختلاف عما كان من قبل.

ومن ناحية أخرى، ليس التجديد تنكراً لفضل علماء الأصول وما بذلوه من جهود مضنية في خدمة الشريعة والعناية بعلومها والمحافظة عليها، وليس في ذلك بخسٌ لحقهم في ذلك، فلولا أن الله قيضهم للقيام بهذا العمل الجليل وحرمنا هذه الثروة العلمية التي نحن الآن في أشد الحاجة إليها.

وتتمثل حاجتنا إلى هذه الثروة العلمية الآن في أننا يجب ألا نقف بها عند القدر الذي وصل إليه السلف، وإنما ينبغي أن نحسن استثمارها وتنميتها، ونعيد تقديمها في صورة جديدة حتى تظل مصدرا غنياً بالمفاهيم والمبادئ التي تكفل للاجتهاد القدرة على التعبير العملي عن مهمة الدين في الحياة.

وفي الحقيقة ليست الدعوة إلى تجديد علم الأصول وليدة العصر الحديث، وإنما لها جذور تمتد إلى الماضي.، فلأبي حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) في **المستصفى** و**شفاء الغليل** إشارات تدل على أن طرفا من قضايا هذا العلم يحتاج إلى تحرير القول فيه. وجاء الشاطبي في **الموافقات** فنبه إلى أن في علم الأصول مسائل ليست منه، وأن الركن الثاني من أركان هذا العلم ـ وهو ركن المقاصد ـ لم يلق من علمائه الاهتمام الجدير به. ثم حاول الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ) في **إرشاد الفحول** أن يتناول بالبحث علم الأصول على نحو جديد يوضح من الآراء الراجح من المرجوح، والسقيم من الصحيح، وما يصلح من هذا العلم للرد إليه، وما لا يصلح منه للتعويل عليه. وقد علل هذا بقوله: "ليكون العالم على بصيرة في علمه يتضح له بها الصواب، ولا يبقى بينه وبين درك الحق

الحقيقي بالقبول الحجاب[٢٨]، مضيفاً أنه لم يذكر في كتابه من المبادئ التي يذكرها المصنفون في هذا "إلا ما كان لذكره مزيد فائدة يتعلق به تعلقاً تاماً، وينتفع به فيه انتفاعاً زائداً"[٢٩].

وقد تحصّل من عديد الدراسات والبحوث في تاريخ الأصول وتطور التأليف فيه، وكذلك بعض الكتابات في علم المقاصد، ما يؤكد أن علم الأصول كما انتهى إلينا في حاجة إلى أن يعاد النظر فيه.

و تبنت مجلة **المسلم المعاصر** في العدد الأول منها الدعوة إلى اجتهاد معاصر جريء يعتمد على أصول الإسلام ولا يغفل حاجات العصر، و لم تقتصر هذه الدعوة على الاجتهاد في فروع الفقه ومسائله الجزئية، بل شملت الاجتهاد في أصوله ومناهجه[٣٠].

ولقد اختلفت الآراء والاستجابات في هذا الشأن. فبعض الكتاب يرى أن أصول الفقه قطعية لا ظنية لأنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي. ومن ثم أصبح هذا العلم علماً مستقراً له حدوده التي صيغت من القواعد الأساسية التي انبنى عليها. ومن ناحية أخرى، تولد هذا العلم من الحاجة الماسة إلى قواعد ثابتة تحكم المعاملات الفقهية التي بدأت تزداد عددًا وتتجدد نوعاً بانتشار رقعة الدولة الإسلامية واحتوائها لشعوب وأقاليم متعددة متفاوتة في حضارتها وبيئاتها، فاستنبطت أحكام مناسبة لها. وعليه يخلص أصحاب هذا الرأي إلى أنه لا مجال للاجتهاد والتجديد في علم الأصول من حيث قضاياه ومبادئه. وقصارى ما يمكن أن يجتهد فيه هو إما إعادة تبويبه وصياغته، أو معاودة البحث في أدوات القياس ونحو ذلك مما يساعد على تنظيم العلم. فهو إذن اجتهاد مقصور على الشكل دون المضمون"[٣١].

وقد عارض هذا الرأي كتاب آخرون. فكون قضايا علم الأصول كلها قطعية قول غير صحيح على إطلاقه، وذلك يتضح من اختلاف أنظار القدماء من الأصوليين في مسائل كثيرة مثل المصالح المرسلة، والاستحسان،

---

[٢٨] محمد بن علي محمد الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢، ط. دار المعرفة، بيروت.
[٢٩] المرجع السابق، ص٢
[٣٠] يوسف القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ٦٧، ط. دار القلم، الكويت.
[٣١] انظر: مجلة المسلم المعاصر، العدد الثاني، ص ١٢٣

والاستصحاب، والعرف. وحتى القياس والإجماع، وإن أخذ بهما الجمهور، إلا أنّ هناك من ينازع في حجيتهما، فضلا عن أن القواعد التي وضعها علماء الأصول لضبط الفهم والاستنباط من النص لم تسلم من الخلاف، كما في مسائل العام والخاص، والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ، والمنطوق والمفهوم إلخ.. فضلاً عمّا تختص به السنة من خلاف حول ثبوت خبر الآحاد منها، وشروط الاحتجاج به، سواء أكانت شروطاً في السند أو في المتن[٣٢].

ويرى الشيخ محمد بن الطاهر بن عاشور (ت: ١٣٩٣هـ) أن من تمكن من علم الأصول "رأى رأي اليقين أن معظم مسائله مختَلَف فيها بين النظار، مستمر بينهم الخلاف في الفروع تبعاً للاختلاف في تلك الأصول، وإن شئت فقل قد استمر بينهم الخلاف في الفروع لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع"[٣٣].

وبعد أن يورد بعض الآراء لعلماء الأصول الأقدمين في هذا الشأن، يعقب الشيخ بن عاشور مبيناً أن سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع يرجع إلى أنهم حاولوا أن يجعلوا أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية، ولكن هؤلاء العلماء قد اختلفوا في معظم تلك الأصول مما يقضي بندرة ما هو قطعي منها[٣٤].

وما دامت مسائل كثيرة من علم الأصول مختلفاً فيها وليست قطعية، فإن الاجتهاد المعاصر يمكنه أن يرى فيها رأياً جديداً مادام لا يخرج عن المقاصد العامة للشريعة، وما دام يتغيا من ذلك أن يكون للأمة في حاضرها اجتهاد فعال يعتمد على أصول الإسلام ولا يغفل عن حاجات العصر.

فقضايا علم الأصول ـ إذن ـ ليست كلها قطعية، وما هو قطعي منها كالكليات المنصوصة في الكتاب والسنة مثل (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)، (ولا تزر وازرة وزرة أخرى)، (وما جعل عليكم في الدين من حرج)، (وإنما الأعمال بالنيات) لا نزاع فيه ولا اختلاف حوله.

---

[٣٢] يوسف القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص٦٨.
[٣٣] محمد الطاهر ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، الطبعة الثالثة، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٨، ص ٥.
[٣٤] المرجع السابق، ص ٦ ـ ٨.

وإذا كان الشاطبي في المقدمة الأولى من المقدمات التي مهد بها لكتاب **الموافقات** قد قال: "إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة وما كان كذلك فهو قطعي"، فإنه قد قرر في خاتمة هذه المقدمة أن ما كان ظنيا يطرح من علم الأصول، "وأن ما يذكر مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعا عليه، فيكون ذكره تبعا"[٣٥].

وعلق الشيخ عبد الله دراز على رأي الشاطبي هذا بأنه "رجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى، ولكنه مقبول ومعقول، فإن من مسائل الأصول ماهو قطعي مجمع عليه، ومنها ماهو محل للنظر وتشعب الأدلة إثباتا ورداً"، ثم أضاف: "على أنه بهذه الخاتمة التي طرح بها كثيراً من القواعد المذكورة في الأصول جزافا دون تحديد لنوع مايطرح، صار لا يعرف مقدار مابقي قطعيا وما سلم فيه أنه ظني"[٣٦].

والحاصل مما تقدم أن قضايا علم الأصول و مسائله ليست كلها قطعية، ومن ثم يكون الاجتهاد فيما ليس بقطعي من هذه المسائل و القضايا أمراً مطلوبا تفرضه سنة الحياة، وتقضي به صلاحية التشريع للتطبيق الدائم، وأن لكل ما يجدُّ من نوازل حكما في الشرع في كل زمان ومكان.

ولكن هل القضايا الظنية في علم الأصول في حاجة إلى نظر جديد و اجتهاد فيها؟ وهل هذا العلم كما وصل إلينا لا يمد المجتهد بالمنهج الذي يعينه على الاستنباط واستخراج الأحكام كما ينبغي أن يكون في العصر الحاضر؟

إن بعض المعاصرين نقدوا علماء الأصول فيما كتبوا، ويكاد هذا النقد يدور في نطاق ما يأتي:

أولاً: عدم الحديث بتفصيل عن مقاصد الشريعة، والاكتفاء بالإشارة إلى هذا الموضوع في باب القياس عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع، وبحسب الإفضاء إليها. وهذه المقاصد تعد الركن الثاني لاستنباط الأحكام الشرعية والركن الأول هو الحذق والتمهّر في اللغة العربية[٣٧].

ثانياً: الحديث عن مسائل كثيرة تعد من نوافل القول في علم الأصول أو لا مدخل لها في الغرض الذي من أجله وضع هذا العلم، كمسائل اللغات، أهي

---

[٣٥] انظر: **الموافقات**، ج ١، ص ٢٩ـ ٣٤، ط. دار المعرفة ـ بيروت وهي طبعة مصورة عن طبعه المكتبة التجارية بالقاهرة.
[٣٦] انظر: المصدر السابق، ص ٣٤، هامش١.
[٣٧] انظر: مقدمة الشيخ دراز **للموافقات**، ج١، ص٥ .

اصطلاح أو توقيف، وحكم الأشياء قبل الشرع، والإباحة أهي تكليف أم لا، ومسألة إن كان النبي صلى الله عليه وسلم متعبداً بشرع قبل بعثته أولا، وعربية جميع القرآن، والجدال حول القراءات الشاذة، والنزاع في مسألة شكر المنعم، والعناية الزائدة بالحدود والتعاريف والانشغال بمناقشتها، وذلك مما جعل علم الأصول ـ وبخاصة في العصور المتأخرة ـ ميداناً للجدل والمناظرة فيما هو شكلي أو لفظي وجعل العلماء يبتعدون بهذا العلم عن غايته والأغراض المقصودة منه، حيث مالوا بمباحثه إلى الفكر النظري دون الفكر التطبيقي[٣٨].

ثالثاً: عدم تحرير القول في النزاع الطويل في خبر الواحد، حتى يعول عليه في أخذ الأحكام دون خلاف في كثير من الشروط التي وضعها بعض الأئمة لظروف خاصة أملتها عليهم، وهي شروط كانت ماتزال موضع جدل ومصدر خصام بين المسلمين، وشغلاً شاغلاً للدارسين[٣٩].

وكذلك عدم تحرير القول في الإجماع ووضع الضوابط التي تجعل له دوراً فاعلاً في الاجتهاد ولا سيما في العصر الحاضر الذي تنوعت فيه المشكلات، بحيث تحتاج دراستها إلى عدد من التخصصات. فما جاء عنه في كتب الأصول ليس إلا فكراً نظرياً بحتاً لا يعرف التطبيق بحال من الأحوال في حياتنا المعاصرة[٤٠].

وللدكتور حسن الترابي [٤١]رسالة صغيرة عنوانها **تجديد أصول الفقه الإسلامي** حاول فيها أن يصور حاجة المسلمين في العصر الحديث إلى إعادة النظر في مسألة منهج الاجتهاد الأصولي وأدواته وضوابطه، وقد جاء في مقدمة هذه الرسالة أن "العالم الإسلامي في حاجة إلى نهضة شاملة في كل المجالات تثور على الأوضاع التقليدية وتخلص العقلية الإسلامية والواقع الإسلامي من الجمود. ولا يمكن أن تقوم هذه النهضة على غير منهج، وهذا المنهج منهج أصولي لا يشتغل بالجزئيات دون النظر في مقاصد الدين الكلية ويرتبط بواقع

---

[٣٨] زكي الدين شعبان: **أصول الفقه للشيخ**، ص ٢٧، و"نظرات في تطور علم الأصول"، مرجع سابق، ص ١٤٣.

[٣٩] طه جابر العلواني: "نظرات في تطور علم الأصول"، مرجع سابق، ص ١٤٤.

[٤٠] عبد الوهاب خلاف: "مصادر التشريع مرنة تساير مصالح الناس وتطورهم"، **مجلة القانون والاقتصاد**، عدد أبريل / مايو ١٩٤٥م، ص ٢٦٠ وما بعدها.

[٤١] الدكتور حسن الترابي من قادة الفكر والعمل الإسلامي المعاصر، وهو كذلك من قادة العمل السياسي في السودان. وقد طبعت رسالته المذكورة الدار السعودية للنشر بجدة. سنة ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

الحياة حتى لا تصبح قضاياه مقولات نظرية عقيمة لا تثمر فقهاً حياً يجابه التحديات العملية".

ويرى الدكتور الترابي أن علم الأصول لم يعد، بصورته الموروثة، مناسباً للوفاء بحاجاتنا المعاصرة حق الوفاء، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، وبطبيعة القضايا التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي. ويخلص الترابي إلى أن هذا العلم قد آل به الحال ـ بعد نهضة حميدة ـ إلى الجمود العقيم، بحيث أصبح معلومات لا تهدي إلى فقه ولا تولد فكراً، وإنما غدا الأمر نظراً مجرداً موغلاً في التشعيب والتعقيد بغير طائل.

وجملة القول إن التجديد في علم الأصول ضرورة دينية، وأن الدعوة إلى هذا التجديد تستند إلى مبدأ صلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق في كل عصر. ومن ثم لا تعني هذه الدعوة خروجاً عن كل ما كتبه السلف في هذا العلم، فمنه ما لا يقبل التطور، فيؤخذ به ويعول عليه، ومنه ماجاء عن نظر واجتهاد، ولا أحد يستطيع أن يدعي وجوب متابعة أي مجتهد فيما أداه إليه اجتهاده فقط، فإن ذلك أقصى ما يقال فيه: إنه رأي والرأي مشترك[٤٢].

ولا تقتصر الدعوة إلى التجديد على إعادة النظر فيما هو محل نزاع بين العلماء من الأدلة أو المبادئ اللغوية، وإنما تشمل، فضلاً عن ذلك، النظر في تحديد ما يعد في علم الأصول وما لا يعد منه، وفقاً للغاية من هذا العلم، وسعيا لتوجيهه وجهة واقعية، فلا تطغى عليه المناقشات الجدلية العقيمة، أو الاهتمام بالجزئيات دون مراعاة المقاصد الكلية، أو بالأفكار المجردة الجامدة دون ارتباط بحركة الحياة المعاصرة حتى يتسع مجال الأصول لبناء نهضة شاملة تقود الأمة إلى أن تتبوأ منزلة الريادة والشهادة التي أنزلها الله إياها، فتكون بحق خير أمة أخرجت للناس.

مجالات التجديد في علم الأصول

إذا كان ما هو ظني أو محل نزاع بين العلماء يجوز الاجتهاد فيه، فالمسائل الأصولية الظنية أولى بالاجتهاد، لأنها تتعلق بمنهج البحث في الفقه، والمناهج العلمية لا تعرف الجمود والتحجر، وإنما سمتها التطور والتجدد، وتساوقاً مع تطور المعارف ونمو الثقافات، وتجدّد ضرورات الحياة وأوضاعها.

---

[٤٢] طه جابر العلواني: "نظرات في تطور علم أصول الفقه"، مرجع سابق، ص ١٤٥

وإذا كان علم الأصول، كما وصل إلينا لم يعد مناسباً للوفاء وفاءً تاماً بما تحتاجه الأمة في حاضرها كي تبني نهضة شاملة، فإن الاجتهاد في هذا العلم لتجديده وتطويره وفقاً لأسس وقواعد لا تخرج على القطعيات أصبح ضرورة إسلامية بلا مراء. ويشمل مثل هذا التجديد في علم الأصول عدة قضايا يمكن حصرها فيما يلي:

أولاً: إلغاء ما ليس من علم الأصول.

ثانياً: تدريس المقاصد الشرعية بصورة وافية.

ثالثاً: تطوير مفاهيم بعض الأدلة.

رابعاً: ربط القواعد بالفروع التطبيقية ما أمكن.

إن الفقه كما هو معروف يتعامل مع الواقع البشري، من خلال استنباط الأحكام التي تضبط السلوك العملي للإنسان بشقيه: العبادات والمعاملات. ومن ثم ليس من مهمة الفقه بهذا المعنى أن يبحث في أحكام العقيدة أو الأحكام الخلقية، وإن كانت هذه الدوائر الثلاث للأحكام تشكل وحدة عضوية متكاملة تطبع شخصية الإنسان بطابع متميز في الاعتقاد والعمل والسلوك.

ومادام الفقه يتعامل مع الواقع البشري، فإن منهج البحث في الفقه أو علم الأصول ينبغي أن يكون في خدمة هذا الواقع بمكوناته وخصوصياته وتفاعلاته وحاجاته. وهكذا فهدف هذا العلم هو العمل؛ ولذا لا يعد منه ما لا علاقة له بالعمل أو الواقع. ولعل الشاطبي هو أول من نبه إلى ضرورة تحديد ما يكون من علم الأصول، وما لا يكون منه، وفقاً لموضوعه، فقد قال في المقدمة الرابعة من مقدمات **الموافقات**: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له، ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه، وإلا أدّى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه، كعلم النحو واللغة والاشتقاق والتصريف والمعاني والبيان والعدد والمساحة والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه وينبني عليها من مسائله، وليس كذلك، فليس

كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فليس بأصل له"[٤٣].

إن الشاطبي في هذا النص فصل بين ما يعد من أساسيات علم الأصول، وما يعد خادماً لها، فهذه لا تدخل في الأصول، وإلا لأصبحت كل العلوم من جملة أصول الفقه.

وقد أورد أبو إسحاق بعد ذلك طائفة مما أدخله المتأخرون على أصول الفقه من مسائل كثيرة، وقد سبقت الإشارة إلى شيء من ذلك في هذا البحث، مضيفاً إليها ما افترضه علماء الأصول من مسائل لا ثمرة لها في الفقه، كمسائل التحسين والتقبيح العقليين[٤٤]، فهي عنده عارية أيضاً، أي ليست من صميم علم الأصول.

وإذا كان الكتاب المعاصرون فيما كتبوا في علم الأصول قد تخلوا عن بعض ما ليس من هذا العلم، فإن كثيراً من تلك المسائل العارية ما زالت تتردد في مؤلفات هؤلاء الكتاب، كالحديث عن حروف المعاني[٤٥]، وهل كان الرسول صلى الله عليه وسلم متعبداً بشريعة سابقة، وهل كان عليه الصلاة والسلام وأمته بعد البعثة متعبدين بشرع نبي سابق، وهل الحسن والقبح من الصفات الذاتية للأفعال، بحيث يستقل العقل بادراكها أولا، فضلاً عن دراسة النص الشرعي دراسة تاريخية، وليس دراسة أصولية، أي دراسة تكشف عن خصائص هذا النص من حيث منهجه في تقرير الأحكام، والمبادئ العامة التي تحكم الاستنباط منه، فما يكتب عن هذا النص في كتب الأصول الحديثة أقرب إلى الدراسات القرآنية وعلوم الحديث منه إلى الدراسات الأصولية بمعناها الدقيق.

على أن إلغاء ما ليس من علم الأصول ـ وإن كان مفيداً له ـ ليس من باب التخفيف في دراسة العلم أو عدم الاكتراث بأهميته، وإنما من باب مراعاة أن لكل علم قضاياه الأساسية التي يجب أن تكون قبلة الباحثين، دراسة لها وإحاطة بها، فلا تشغلهم المسائل الثانوية أو الخادمة للعلم عن تلك القضايا التي هي

---

[٤٣] انظر: الموافقات ج١، ص ٤٢.

[٤٤] انظر: المصدر السابق، ص٤٥.

[٤٥] وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ج ١، ص ٣٧٥، ط. دار الفكر بدمشق، وزكريا البري: أصول الفقه الإسلامي، ج١، ص١٩٧، ط. دار النهضة العربية بالقاهرة، ودليل الجامعة الأردنية، ص ٢٦١.

صلب العلم، فالاهتمام بهذا المسائل الثانوية يبدو أنه يطغى على دراسة القضايا الأساسية، فلا تلقى حظها من البحث العلمي الوافي. وبذلك لا تكون الدراسة أصولية لأن تياراً جانبياً حول وجهتها إلى جداول فرعية، فنأت عن لجة البحر، ومن ثم لم تهتد إلى الغوص فيه لاقتناص لآلئه، واكتشاف أسراره وسبر أغواره.

وأما المقاصد فإن الحديث عنها في كتب الأصول غالبا ما يأتي ضمن الحديث عن الشروط التكميلية التي ينبغي أن تتوافر في المجتهد، على الرغم من أن فقه المقاصد وربط الاستنباط بها هو السبيل لاجتهاد صحيح، ومن هنا ذهب الشاطبي إلى أن درجة الاجتهاد لا تحصل إلا لمن اتصف بوصفين[٤٦]:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة.

والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها، أي على فهمه للمقاصد في مراتبها الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينات.

وفي شرحه لهذين الوصفين بيّن الشاطبي أن الشرط الثاني يعد كالخادم للشرط الأول لأنه يتعلق بجملة من المعارف المحتاج إليها في فهم هذه المقاصد.

ويرى بعض الكتاب المحدثين[٤٧] أن هذه المعارف تشمل إجادة العربية والإحاطة بالنصوص التشريعية إحاطة تلم بها إلماماً تاماً، والخبرة الدقيقة بمشكلات الحياة العامة التي تتطلب حلاً شرعياً، ثم دراسة علم الأصول بوصفه المنهج العلمي للاجتهاد. وهذا الرأي يخرج المقاصد من علم الأصول ويجعل هذا العلم وسيلة من وسائل فهم المقاصد التي تدور التكاليف الشرعية كلها في فلكها، أو أن هذه التكاليف تتجه في جملتها إلى تحقيق المقاصد وجعلها واقعا ملموساً في حياة الناس.

وهذا الرأي فضلا عن كونه تعبيراً عما سار عليه علماء الأصول في الماضي، كان سبباً في عدم الاعتناء بالمقاصد في دراسة علم الأصول، والتعرض لها بصورة عابرة في باب العلة، أو عند الحديث عن المصلحة أو العرف والاستحسان.

وتجديد علم الأصول يقتضي منا ألا ننظر إلى المقاصد تلك النظرة التي تفصلها عن هذا العلم، وإن اتخذ وسيلة إليها فكل الأدلة النصية والعقلية تتوخى

---

٤٦ الشاطبي: الموافقات، ج ٤، ص ١٠٥.

٤٧ فتحي الدريني: "مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي"، مجلة الاجتهاد، العدد الثامن، ١٩٩٠، ص ٢٣.

المقاصد وتهدف إليها، وما تغير الأحكام بتغير الأعراف والزمان والمكان إلا مظهر من مظاهر دوران هذه الأدلة في نطاق المقاصد الشرعية.

إن من المسلم به أن الله تبارك وتعالي لا يشرع لمجرد الرغبة في التشريع، ولا يشرع عبثاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وإنما يشرع لمقاصد وغايات تحقق الخير للناس في المعاش والمعاد. وقد نفقه الغاية أو الحكمة من تشريع ما، وقد يغيب عنا ذلك، ومع هذا لا يرتاب مسلم في أن كل ما شرعه الله إنما شرعه لخير يعود على عباده، فهو سبحانه غني عن هؤلاء العباد، وهم الفقراء إليه في كل شيء، وبخاصة إلى منهجه الذي ارتضاه لهم، وأمرهم بالاعتصام به، حتى لا يضلوا سواء السبيل، فيكون الخسران المبين في الدنيا والأخرة.

فالتشريع الإلهي إذن منوط بمقاصد وحكم تهدف كلها إلى حفظ العالم بتحقيق المصالح وإبطال المفاسد، ومن ثم كان الربط بين الاجتهاد وفقه مقاصد هذا التشريع ضرورة دينية ومنهجية. فلا غرو عندها أن تواترت كل الدعوات إلى تجديد علم الأصول على وجوب الاهتمام بالمقاصد وتنمية دراستها والعمل على وضع قواعد أو ضوابط لها. وقد أشار بعضهم إلى أن كثيراً من المزالق في الاجتهادات الفقهية الحديثة مردها إلى أن علم الأصول في صورته الموروثة قد خلا من البيان الوافي للقواعد التي توضح علاقة الحكم بمقصده، وأن المنهجية العامة التي يؤسس عليها النظر الاجتهادي في تبين حصول المقاصد من الأحكام لا تقوم على تحليل الواقع المراد علاجه تحليلا علميا ولا تشمل مناظرة الحكم المستخلص من فهم نصوص الوحي بعناصر ذلك الواقع في عوارضه التشخيصية الناشئة من خصوصيات ظروفه[٤٨].

فمعرفة المقاصد منهجياً لا تكفي لكي يكون الاجتهاد المبني عليها محققاً للغاية منها، وإنما يحتاج الأمر ـ مع هذا ـ إلى فقه بالواقع وملابساته. ويشمل هذا الفقه كل ما ينطوي عليه هذا الواقع من مشكلات اجتماعية واقتصادية وفكرية ونفسية. فالمجتهد يجب عليه ـ كما يرى الشاطبي ـ النظر فيما يصلح بالمكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، ويعلل لهذا بقوله: "إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على

[٤٨] عبد المجيد النجار: في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، ج١، ص٩٧، سلسلة كتاب الأمة، رقم٢٢، ١٤١٠هـ.

وزان[٤٩] واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرُبَّ عملٍ صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة (ضعف) ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورُب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض. فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناءً على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف"[٥٠].

ويزيد الشاطبي الأمر توضيحاً فيقول: "وهذا النظر فيما يصلح بكل مكلف هو نظر في مآلات الأفعال، وهو نظر معتبر مقصود شرعاً، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى مايؤول إليه ذلك الفعل. فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه. وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو لمصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية؛ وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد على تلك المفسدة فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية"[٥١].

وهذا النظر في مآلات الأفعال هو ـ حسب تعبير الشاطبي ـ مجال للمجتهد "صعب المورد إلا أنه عذب المذاق محمود الغِبِّ جار على مقاصد الشريعة"[٥٢].

ويرى الشيخ ابن عاشور أن تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء:

---

[٤٩] وزان: مصدر وَازَنَ بمعنى ساوى وعادل.
[٥٠] الشاطبي: الموافقات، ج٤، ص٩٨.
[٥١] المصدر السابق، ص ١٩٤.
[٥٢] المصدر السابق.

النحو الأول: فهم أقوالها واستفادة مدلولات تلك الأقوال بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي.

النحو الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد والتي استكمل اعمال نظره، في استفادة مدلولاتها ليستيقن أن تلك الأدلة سالمة مما يبطل دلالتها، ويقضي عليها بالنسخ أو الترجيح أو التخصيص والتقييد.

النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة.

النحو الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه، فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة دلالة نظير يقاس عليه.

النحو الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقي من لم يعرف علل أحكامها، ولا حكمة الشريعة في تشريعها، فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة فيسمى هذا النوع بالتعبدي.

ثم يعلق على ذلك بأن الفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها. وحينما وضح علاقة هذه الأنحاء الخمسة بمعرفة مقاصد الشريعة، فصل النحو الرابع قائلا: "أما في النحو الرابع فاحتياجه فيه ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا"[٥٣].

ولأهمية المقاصد بوصفها عماد الفقه واستنباط الأحكام، تحمس الشيخ ابن عاشور إلى استبدال علم مقاصد الشريعة بعلم أصول الفقه. فبعد أن بيّن أن في علم أصول الفقه اختلافاً كبيراً بين علمائه، أطلق الدعوة الآتية قائلاً: "فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بُوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة،

---

[٥٣] محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٥ - ١٨.

ونترك علم أصول الفقه على حالة تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزو تحت سرادق مقصدنا هذا، من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل، علم مقاصد الشريعة"[٥٤].

وقد عد بعض الباحثين ماذهب إليه الشيخ ابن عاشور خطوة سديدة نحو انشاء علم في أصول الأصول في الفقه[٥٥].

ويؤكد الشيخ محمد أبو زهرة (ت: ١٣٩٤هـ) على أهمية المقاصد ووجوب الوقوف عليها فيما كتبه عن تعليل النصوص، فيقول: "إن الفقه الإسلامي ماكان ليتسع أفقه، وليعالج مشكلات الناس، ويخرج بتلك القواعد الفقهية لولا تعليل النصوص، والربط بين الفروع المختلفة بروابط جامعة من علل مستنبطة من النصوص عامة، أو بعلة خاصة من نص خاص، فإن التعليل هو الذي فتح عين الفقه، بل إن التعليل هو الفقه، أو هو لباب الفقه، وإن التعليل كما قلنا ليس الغرض منه إلا أن تعرف مقاصد الشارع الحكيم من النصوص"[٥٦].

وما دامت لمقاصد الأحكام هذه المنزلة في بنية التشريع الإسلامي، وتلك الأهمية بالنسبة للمجتهد، وما دام علم الأصول قد خلا من الحديث بصورة وافية عنها، فإن المنهج الأصولي لا تتوافر فيه كل الخصائص العلمية للاستنباط الفقهي إلا إذا أخذت دراسة المقاصد حظها فيه، ومن ثم فالدراسة الشاملة للمقاصد من ألزم الضرورات لتجديد علم الأصول وتطويره ليصبح أكثر وفاء بمقتضيات الاجتهاد في العصر الحديث، وأكثر استجابة لما يطرحه هذه العصر من قضايا ومشكلات، ولا يسمح المجال بتفصيل القول في طرق إثبات المقاصد وبيان مراتبها، والضوابط التي تمنع من إساءة فهمها أو ادخال ما ليس منها فيها. وتكفي هنا الإشارة إلى أن استقراء نصوص الشريعة وتكاليفها من أهم

---

[٥٤] المصدر السابق، ص٨

[٥٥] انظر: مقدمة كتاب ملخص إبطال القياس لابن حزم الأندلسي بقلم سعيد الأفغاني، ط. دمشق.

[٥٦] محمد أبو زهرة: ابن حزم، ص ٤٠٩، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة.

الطرق للوقوف على هذه المقاصد[٥٧] كما أن الاجتهاد الجماعي هو أمثل الطرق لوضع الضوابط التي تحدد مراتب المقاصد، وتحول دون إساءة فهمها.

ونأتي الآن إلى تطوير مفاهيم بعض الأدلة فالمراد به التوسع في هذه المفاهيم، أو تضييق دائرة الاختلاف حولها، أو ضبطها وجعلها أقرب إلى الواقع العملي بدلاً من أن تظل فكراً افتراضياً يتعذر تطبيقه إن لم يكن مستحيلاً.

وهذا التطوير تفرضه المشكلات والتحديات التي تواجه الأمة في حاضرها وهي مشكلات وتحديات تتصل أساساً بجوانب الحياة العامة أو الواجبات الكفائية كقضايا الحكم والاقتصاد والعلاقات بين الشعوب والدول. أما العبادات فقد توافر فيها فقه كثير، ويحفظها المسلمون ولو ضيعوها لايضيعونها اعتقاداً ولا يغفلون عنها غفلة كاملة[٥٨]. ولكن تلك القضايا العامة معطلة ومغفول عنها، ولا يكاد المنهج الأصولي يسعفنا فيها، ومن ثم تواجهنا فيها تحديات وأسئلة محرجة. ولذلك فإن من الواجب العمل على تطوير الأدلة الأصولية الخاصة بالقضايا العامة حتى تتسع دائرة الاجتهاد فيها، تطويراً محكوماً بمنهج يحفظ على التفكير الإسلامي وحدة الأسس ويضمن قلة الاختلاف.

وأهم الأدلة التي يجب أن يكون للاجتهاد الحديث رأي جديد فيها ـ تطويراً لعلم الأصول، ونأيا به عن التجريديات التي لا سبيل لها إلى التطبيق ـ الإجماع والقياس حتى يسهم عملياً في مواجهة المشكلات التي تواجه الأمة في الداخل والخارج.

إن الإجماع ـ بلا مراء ـ ذو أصل أصيل في الدين، وآيات القرآن وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم صريحة في مشروعية العمل بما وقع عليه الإجماع بين المؤمنين[٥٩]. ولكن ما مجال الإجماع، وهل لابد فيه من اتفاق فقهاء أهل العصر كافة حتى يكون إجماعاً صحيحاً؟

إن هناك خلطاً بين ما هو معلوم من الدين بالضرورة[٦٠]، ويورد مورد الإجماع، والقضايا الظنية التي تختلف حولها الأنظار ويذكر أن فيها إجماعاً.

---

[٥٧] الشاطبي: الموافقات، ج ٢، ص٣٩١.

[٥٨] حسن الترابي: تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٠.

[٥٩] علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ١١٥.

[٦٠] عبد الوهاب خلاف: "مصادر التشريع الإسلامي مرنة"، ص ١١، مرجع سابق.

فالمعلوم من الدين بالضرورة لا ينسحب عليه المفهوم الأصولي للإجماع، لأنه ليس مجالاً للبحث والنظر، وإن صَدُق عليه أنه مجمع عليه من الأمة لأنّ كل جيل تلقاه عمن سبقه دون نكير من أحد. وهذا هو الذي لا يجوز لأحد مخالفتة[٦١] ويكفر منكره.

فالمتواتر المعلوم من الدين بالضرورة ليس من مجال الإجماع، وعليه فمجال الإجماع هو كل ماليس فيه نص صريح من كتاب أو سنة، وقد بنى الحكم فيه على أساس الاجتهاد والتشاور والاتفاق بين علماء الأمة.

أما ما ثبت من آراء بعض العلماء وسكوت غيرهم مع انتشار تلك الآراء فيهم مما يُطلَق عليه في كتب الأصول "الإجماع السكوتي"، فإنه ـ فيما أرى ـ لا يصح أن يسمى إجماعاً، والسكوت ليس دائماً آية على الموافقة. وجوهر الإجماع، يقوم على المحاورة والنقاش العلمي الذي تتبلور من خلاله الحقائق التي تقود المجتمعين إلى رأي فيما يبحثون فيه.

وإذا كان مجال الاجماع القضايا الظنية الاجتهادية ـ والاجماع السكوتي لا يسمى إجماعاً ـ فإن ماذهب إليه علماء الأصول في تعريفهم للإجماع وإصرارهم على أن يكون اتفاقاً لا يخالف فيه أحد من المجتهدين في عصر من العصور مهما اختلفت الديار وتناءت الأوطان، لون من الافتراض الذي لا تشهد له نصوص الكتاب والسنة، ولم يدر في خلد جيل الصحابة رضوان الله عليهم. فقد كانوا يتشاورون، ويقضون بما يجمعون عليه، وما كان إجماعهم إجماعاً لكل علماء الصحابة، وإنما كان إجماعاً لمن حضر منهم. فما كان أبو بكر ولا عمر ولا عثمان ولا علي يتوقف الواحد منهم عن تنفيذ قراراته بعد استشارة من حضر من علماء الصحابة حتى أن يستشير غيرهم ممن هم منبثون في مختلف اصقاع المسلمين[٦٢].

فإجماع من حضر من الصحابة كان يعد إجماعاً صحيحاً يؤخذ به، ولم يكن هناك شرط بحضور كل علماء الصحابة حتى يصح الأخذ بهذا الإجماع. فتقييد صحة الإجماع باتفاق جميع المجتهدين في عصر من العصور ـ كما قرر

---

[٦١] أحمد محمد شاكر: نظام الطلاق في الإسلام، ص١٠٠، ط٢، مكتبة المثنى، القاهرة.

[٦٢] علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص١١٧، وانظر كذلك محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، ص٥٤٦،ط. دار الشروق بالقاهرة.

علماء الأصول - لا ينهض له دليل ولا تؤيده آثار، ولهذا لم يتحقق هذا الإجماع المفترض في تاريخ الأمة. ولذلك يرى بعض العلماء المحدثين أن للسلف بالنسبة للإجماع عصرين متمايزين: عصر الشيخين أبي بكر وعمر بالمدينة، حيث كان المسلمون أمرهم جميع، وفقهاؤهم معروفون وإمامهم شوري لا يستبد دونهم بالفتوى، ويمكن استطلاع آرائهم جميعا فيسهل بذلك أن نتصور إجماعهم. ولكن يبقى السؤال: هل أجمعوا فعلا إجماعاً مطبقا على الفتوى فيما عرض لهم من المسائل الاجتهادية؟

ويمكن الجواب بأن هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة في هذا العصر، وهذا أقصى ما يمكن الحكم به. أما دعوى العلم بأنهم جميعاً أفتوا بآراء متفقة والتحقق من عدم المخالفة فهي دعوى تحتاج إلى برهان يؤيدها.

أما ما بعد ذلك العصر، عصر اتساع الدولة الإسلامية وانتقال الفقهاء إلى البلاد المفتوحة ونبوغ فقهاء آخرين من تابعيهم لا يكاد يحصرهم العد، مع الاختلاف في المنازع السياسية، التوجهات الفكرية - فلا نظن أن وقوع الاجماع إذ ذاك مما يسهل التسليم به[٦٣].

ومن الكتاب المحدثين من يذهب إلى أن الإجماع كما تحدث عنه علماء الأصول يمكن الاستغناء عنه، وعدم عدّه أصلاً من الأصول فضلاً عن أنه أدى إلى تفرق كلمة الأمة، وذلك لأن هؤلاء العلماء قد اتفقوا جميعاً على أنه لابد من استناد الاجماع إلى نص من القرآن أو السنة؛ وإذا كان هذا شأنه فإنه لا معنى لعده أصلاً من أصول الاجتهاد معهما، ومن ثم يستغنى عنه بهما.

ويرى صاحب هذا الرأي أن عدم اعتبار الإجماع أصلاً من الأصول يحل لنا مشكلة كبيرة، وهي أن تصل الأمة إلى فقه يتعاون فيه كل المجتهدين ولا تنفرد به فرقة دون غيرها، فإبقاء الاحتجاج بالإجماع يجعلنا أمام إجماعات متعددة، إجماع لأهل السنة، وإجماع للشيعة، وإجماع لغيرهم. ومن الصعب أن نرجح إجماعًا على إجماع، فكل فرقة تتعصب لإجماعها؛ فكان الاستغناء عن الاحتجاج بالإجماع وسيلة لجمع الكلمة، واتفاق الأمة[٦٤].

---

٦٣ محمد الخضري: أصول الفقه، ص ٢٨٤.

٦٤ عبد المتعال الصعيدي: في ميدان الاجتهاد، ص ٢٤ط. أولى، نشر جمعية الثقافة الإسلامية، القاهرة.

وقد يكون هذا الرأي مقبولاً من حيث نقده لعلماء الأصول في أن الإجماع لابد من أن يكون له مستند من نص، لأن النص سيكون مصدر الحكم وليس الإجماع، فلا معنى لاعتباره أصلاً من الأصول. ولكنه ليس مقبولاً من حيث دعوته إلى الاستغناء عن الإجماع وعدم الاحتجاج به، ومن حيث القول بأنه يؤدي إلى تفرق الأمة. فالإجماع مصدر تشريعي خصب يكفل تجدّدَ الفقه ونموه، وبخاصة في العصر الحاضر. فهذا العصر تقتضي دراسة مشكلاته دراسة علمية وافية بتخصصاتٍ مختلفة، ومعارفَ متعددة. وبالتالي لا يمكن أن يكون الأخذ بالإجماع والاعتماد عليه سبباً للتفرق والتعصب، وإنما يصبح الأخذ به على أسس جديدة، وفقاً لمفاهيم جديدة سبيلاً لاجتهاد جماعي يقرب بين المذاهب ويحد من التنافر والاختلاف بينها.

وحتى يمكن أن يكون الإجماع كذلك ينبغي أن يتطور مفهومه ليصبح تعبيراً صحيحاً عن الإجماع الذي تؤيده النصوص والآثار الصحيحة، فلا يكون فرضاً نظرياً ننفق الوقت في دراسته، دون جدوى عملية من هذه الدراسة.

وتطوير مفهوم الإجماع ينبغي أن يشمل تغيير تعريفه، فلا يظل مقصوراً على اتفاق جميع المجتهدين في كل الأقطار الإسلامية وإصرار كل واحد منهم على رأيه حتى وفاته، وإنما يشمل إلى جانب هذا ـ إن تحقق ـ اتفاق الجمهور أو الأغلبية[٦٥]، فهذا الاتفاق من أهل الذكر يكون كافياً في حصول الإجماع. فالقضايا الظنية بطبيعتها تحتمل الخلاف، وليس من اليسير أن يتفق عدد كبير من المجتهدين على رأي واحد فيها، وهذا ما ذهب إليه بعض القدماء[٦٦] من العلماء كأحمد بن حنبل (ت: ١٦٤هـ)، وابن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ) وأبي بكر الرازي (ت: ٣٧٠هـ). وقد ذهب إليه كثير من المعاصرين كالشيخ الخضري، والشيخ عبد الوهاب خلاف (ت: ١٣٧٥هـ) والشيخ محمود شلتوت (ت: ١٣٨٣هـ) وغيرهم من الفقهاء الذين نقدوا ماجاء عن القدماء من جدل ومناقشات حول قضايا نظرية بحتة لا سبيل إلى أن تقع أو يتحقق بها اجتهاد وتشريع.

---

[٦٥] يذهب بعض المتأخرين من الأصوليين إلى أن قول الأكثرية أو الأغلبية حجة، ولكنه لا يسمى إجماعاً. انظر كشف الأسرار، ج١، ص ٢٤٥. وما دام هذا القول حجة فلماذا لا يسمى إجماعاً؟

[٦٦] الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص ٢٣٦.

وتطوير دراسة الإجماع لا يكون بتغيير مفهومه فحسب، وإنما يصبح هذا التطوير منطلقاً لتصور جديد يلغي ما يسمى بالإجماع السكوتي ويجيز نسخ الإجماع بالإجماع، ولا يهتم كثيراً بالجدل الأصولي حول حجية الإجماع؛ فالأدلة والآراء في هذا كلها احتمالية. ويتطلب هذا التطوير لمفهوم الإجماع التركيز بصفة خاصة على الاجتهاد الجماعي و إبراز مدى حاجة الأمة إليه في عصرها الحاضر؛ ودراسة سبل تحقيقه عن طريق مجمع فقهي عام يمثل بعضويته المجامع الفقهية المحلية المتعددة في العالم الإسلامي.

وهذا المجمع الفقهي العام ينظر فيما يهم المسلمين جميعاً أو في القضايا ذات الصبغة المشتركة بين الشعوب الإسلامية، وتبقى للمجامع المحلية رسالتها في دراسة المسائل والمشكلات التي يكون للعرف وظروف البيئة أثر في الحكم عليها، وبيان حكم الدين فيها.

وإذا كان علماء الأصول قد وضعوا للإجماع من الشروط ما جعل حديثهم عنه حديثاً مثالياً، فإن ما جاء عن هؤلاء العلماء بالنسبة للقياس قد حصره في دائرة ضيقة، وهي دائرة تعدية حكم الأصل إلى الفرع بجامع العلة المنضبطة. وهذا النمط من القياس يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة معينة ثبت فيها حكم بنص شرعي فيضيفون الحكم إلى الحادثة المستجدة.

ومثل هذا القياس المحدود "ربما يصلح استكمالاً للأصول التفسيرية في تبين بعض الأحكام كأحكام النكاح والآداب والشعائر. ولكن المجالات الواسعة من الدين لا يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة التي وضعها له مناطقة الإغريق، واقتبسها الفقهاء الذين عاشوا مرحلة ولع الفقه بالتعقيد الفني، وولع الفقهاء بالضبط في الأحكام الذي اقتضاه حرصهم على الاستقرار والأمن، خشية الاضطراب والاختلاف في عهود كثرت فيها الفتن وانعدمت ضوابط التشريع الجماعي الذي ينظمه ولي الأمر"[٦٧].

والتوسع في مفهوم القياس منطلقه أن ما ثبت من الأحكام التي وردت بها النصوص المبنية على علل وأسباب شرعت لأجلها، وأن هذه العلل ـ كما يدل الاستقراء ـ مرجعها جميعها إلى تحقيق مصالح الناس، فكل ما يحقق مصلحة

---

[٦٧] حسن الترابي: تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٤.

للناس في معاملاتهم في أي زمان ومكان يكون مشروعاً قياساً على ما نص عليه، والعلة هنا هي المصلحة، وليست كما قرر الأصوليون الأمر الجامع المنضبط بين المقيس والمقيس عليه كالسكر مثلاً بين الخمر وسائر المخدرات.

فأساس القياس هو التحقق من أن الحكم الذي يراد تشريعه في الواقعة المسكوت عنها فيه جلب نفع للناس، أو دفع ضرر أو رفع حرج عنهم، فمتى تُحقِّق أن الحكم في الواقعة يحقق هذه المصلحة فهو حكم شرعي، وتشريعه هو قياس صحيح على ماشرعه الله، لأن الله ما شرع الأحكام إلا لنفع الناس أو دفع الضرر أو رفع الحرج عنهم. ومن عدل الله وحكمته أن تستوي أحكام الوقائع التي استوت في عللها وأسبابها وأن لا تبيح تصرفاً لأن في إباحته رفع حرج، وتحرم تصرفاً مثله[٦٨].

وقد قرر علماء الأصول أن المناسبة مسلك من المسالك التي يُتَوصل بها إلى معرفة علة الحكم. ومعنى المناسبة أن تكون الواقعة المسكوت عنها فيها وصف أو خاصية لو شرع الحكم على أساسها يكون في تشريعه جلب نفع أو دفع ضرر أو رفع حرج. ومعنى هذا أن مناطَ التعليل وأساسَه بناءُ الحكم على المصلحة، وبهذا يمكن أن يكون القياس ميداناً واسعاً للاستنباط والاجتهاد، ومجالاً فسيحاً للعقل الإنساني لتحقيق مصالح الناس، وتنمية الفقه وعدم الجمود على الموروث عن علماء الأصول في القياس.

وقريب من هذا ماذهب إليه الدكتور حسن الترابي. فهو يرى أن التوسع في القياس سبيله أن نعد "الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصداً معينا من مقاصد الدين، أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة". ثم يقول: "وهذا فقه يقربنا جداً من فقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لأنه فقه مصالح عامة واسعة، لا يلتمس تكييف الواقعات الجزئية تفصيلاً فيحكم على الواقعة قياساً على ما يشابهها من واقعة سالفة، بل يركب مغزى اتجاهات سيرة الشريعة الأولى، ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة"[٦٩].

---

[٦٨] عبد الوهاب خلاف: "مصادر التشريع الإسلامي مرنة"، ص ١٤، مرجع سابق.

[٦٩] حسن الترابي: مرجع سابق، ص ٢٥.

ويذهب الترابي إلى أن هذا القياس الواسع أو "قياس المصالح المرسلة يعد درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام، إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الواقع الذي تتنزل فيه، ونستنبط من ذلك مصالح عامة ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب. وبذلك التصور لمصالح الدين نهتدي إلى تنظيم حياتنا بما يوافق الدين، بل يتاح لنا ـ ملتزمين بتلك المقاصد ـ أن نوسع صور التدين أضعافاً مضاعفة"[٧٠].

ومما له علاقة بالقياس من الأدلة الاستحسان، وقد بنى عليه جمهور المجتهدين اجتهادهم في كثير من الوقائع. ومرجع الاختلاف بين الشافعية والعلماء الذين أخذوا بالاستحسان كالحنفية والمالكية هو في الحقيقة اختلاف غير ذي موضوع، لأن الشافعية نظروا إلى الاستحسان كأنما هو رأي محض لا يستند إلى دليل فأنكروه. أما الآخرون فقد نظروا إليه على أنه رأي ناتج عن المقارنة بين الأدلة وترجيح بعضها على بعض. ولذلك قال الشاطبي : "إن الخلاف يرجع إلى الإطلاقات اللفظية ولا محصل له"[٧١].

إن بعض الوقائع قد يقتضي فيها القياس الظاهر المتبادر حكماً، ولكن يستقر في نفس المجتهد ـ بناء على أدلة قامت عنده ـ أن هذا الحكم لا يتفق والمصلحة في هذه الواقعة، وأن الذي يتفق مع المصلحة فيها حكم آخر يقتضيه قياس خفي غير متبادر، فيحكم في الواقعة بما يتفق والمصلحة بناء على هذا القياس الخفي، ويعدل بذلك عن مقتضى القياس الظاهر، ويُسمَّى حكمُه هذا حكماً بالاستحسان[٧٢].

فالاستحسان قد يكون عدولاً عن قياس ظاهر أو استثناء جزئية من تطبيق قاعدة كلية، وهذا مراعاة لما تقتضيه المصلحة. قال الشاطبي: "والحاصل أنه (أي الاستحسان) مبني على اعتبار مآلات الأفعال، فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق"[٧٣]. وبذلك لا يكون الاستحسان خارجاً عن مقتضى الأدلة،

---

[٧٠] حسن الترابي: تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٥، وانظر كذلك عبد المتعال الصعيدي: في ميدان الاجتهاد، ص ٢٧ .

[٧١] علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ١٣٤.

[٧٢] عبد الوهاب: "مصادر التشريع الإسلامي مرنة"، ص ١٧.

[٧٣] الموافقات، ج١، ص٢١١. وقد وضع الأصوليون لهذا قاعدة "المستثنيات"، وهي تتناول ما شرعه الله من الأحكام الاستثنائية إذا ما أدى تطبيق الحكم العام إلى نتائج ومآلات قد تكون ـ بسبب تغير الظروف والأحوال ـ على النقيض مما تقتضيه

فهو نظر في لوازمها ومآلاتها، ومن ثم فهو يمنح المجتهد حرية الاستنباط في حدود الإطار العام للشريعة وفق ما يطمئن إليه قلبه وينقدح في عقله من مصالح قد لا تتفق وما يقتضيه القياس، أو ما يؤدي إليه تطبيق القواعد العامة.

أما الاستصحاب فإنه من وسائل الاجتهاد التي يعول عليها في استنباط الأحكام لكثير من المشكلات، لأنه يشير أولاً إلى أن الشريعة الخاتمة لم تنزل لإلغاء كل ما عرفته الحياة البشرية من عادات وألفته من تصرفات، وإنما كان نزولها لإصلاح ما اعوج من العقائد والقيم، ولإحياء ما درس منها ولتكميل ما نقص. ومن ثم لم تكن الشريعة هادمة لكل ما كان في الجاهلية، وكان ما تركته دون حكم له أو نص عليه على الأصل من الحل والإباحة.

وقد تحدث الأصوليون عن الاستصحاب فشققوا القول في أنواعه، ولكنهم لم يخرجوا بذلك التنويع عن فلك ابقاء الشيء على ما هو عليه حتى يثبت ما يغيره، سواء أكان فعلا أو شيئاً أو نصاً، فالأصل في الأشياء الحل، وفي الأفعال الإباحة، وفي الذمم البراءة من التكليف، وفي النص العام الإبقاء على عمومه حتى يرد التخصيص وفي النص المطلق الإبقاء على إطلاقه حتى يرد التقييد. وفي ذلك يقول الدكتور حسن الترابي: "وإذا جمعنا أصل الاستصحاب مع أصل المصالح المرسلة تتهيأ لنا أصول واسعة لفقه الحياة العامة في الإسلام"[٧٤].

ويبدو من تلك الإشارات واللمحات عن تطوير مفاهيم بعض الأدلة حتى يتسنى للاجتهاد المعاصر أن يواجه التحديات بأسلوب عملي واقعي، أن هذا التطوير يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحكمة التشريع و مقاصده، وهي تحقيق المصالح ودفع المفاسد. فالمصلحة هي محور هذه الأدلة، وليس ترك القياس إلى الاستحسان أو الأخذ بالأعراف، أو تطبيق قاعدة الاستصحاب فيما لم يرد بشأنه نص إلا مراعاة للمصالح وما هو أيسر على الناس و أرفق بهم.

ولكن الدعوة إلى التوسع في مفاهيم بعض الأدلة قد ينجم عنها اضطراب في الآراء، بسبب عدم الضبط الدقيق لحدود هذا التوسع، وقد يتخذ من ليس أهلاً للاجتهاد من هذه الدعوة ذريعة للقول في الدين دون دراية وفقه، فيكون

روح التشريع و مقاصده العامة.. ومن أولئك الأصوليين الإمام العز بن عبد السلام، الذي فصل القول على هذه القاعدة في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام".

[٧٤] حسن الترابي: تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٨.

ضرره وخطره فادحاً، لأنه يُصيِّر الخلاف في الاستنباط خارج دائرة ما يقبل منه ويعد رحمة بالأمة فضلاً عن بلبلة الأفكار، وفتنة الضعفاء و العامة، وشغل الناس بما لا يجديهم في الدين والدنيا.

وتكاد كل الضوابط والقيود التي تحول دون أن يكون ذلك التوسع في مفاهيم تلك الأدلة سبيلاً لتباين الآراء تباينا يمزق وحدة الأمة ويفت في عضدها، ويغري من ليسوا أهلاً للاجتهاد بالجرأة على الفتيا لا تخرج عن دائرة تنظيم الشورى أو الاجتهاد الجماعي؛ ليقوم بمهمة المراجعة والمتابعة، وصولاً إلى الرأي الحاسم الذي يجمع عليه العلماء أو جمهورهم.

ولأننا في عصر لا يقيم للأفكار والنظريات المجردة وزنا من حيث صحتها ووجوب الأخذ بها، وإنما يحكم على الأفكار بالصحةمن خلال علاقتها بالواقع وتأثيرها فيه فإن الفكر الأصولي في جوهره فكر يتعامل مع الواقع، لأنه منهج الأحكام العملية. ولهذا كانت دراسة هذا الفكر على نحو يجمع بين الجانب النظري والجانب التطبيقي هي الدراسة التي تؤتي أكلها في ترسيخ المفاهيم وتوضيح المبادئ، وتوجيه العقل لخوض معركة الاستنباط والاجتهاد.

إن القضايا التي يحرر مدلولها في عبارة دقيقة تخاطب العقل لها وزنها العلمي، ولكن لو أضيف إلى هذه العبارة صورة تطبيقية تعبر عنها فإن مدلول القضية يصبح أوقع في النفس وأرضى للعقل، وأنفع في مجال التنظير والتطبيق.

ولهذا كان من وسائل تجديد علم الأصول الربط بين قواعده والفروع العملية ما أمكن، حتى لا تصبح دراسة تلك القواعد غاية في ذاتها، فيلم بها من يدرسها دون أن يعرف كيف يستثمرها في استخراج حكم، أو توجيه رأي، أو دفع شبهة.

وكلما كانت هذه الفروع من الواقع المعاصر كانت أكثر وقعاً وفاعلية، في جعل المنهج الفقهي أكثر ملائمة لاجتهاد عملي، مما لو كانت تلك الفروع تراثية. وللأسف فإنّ المؤلفات الأصولية المعاصرة مازالت تعول في التمثيل للقضايا الأصولية على ما ورد في كتب السلف من الفقهاء من الفروع التطبيقية، وكأن الواقع الذي تعيشه الأمة الآن لا يعرف نوازل مختلفة لها أبعادها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الخاصة، وهي أبعاد يحتاج الحكم فيها شرعاً

إلى منهج جديد يعتمد الثوابت،ولا يجمد على المتغيرات، أو يقوم على القطعيات ولا يهاب الخروج على الظنيات.

والحاصل أن علم الأصول ينبغي أن نتجاوز به في عصرنا مرحلة الاجترار والتكرار إلى مرحلة التجديد والابتكار، حتى يكون الاجتهاد ـ لا سيما في القضايا العامة التي تواجهنا فيها مشكلات جمة ـ ناضجاً متطوراً، لا يقف عاجزاً أمام ما تتمخض عنه الحياة كل يوم من نوازل بحجة أن السابقين لم يتكلموا فيها، أو أنه لا يوجد لها شبه فيما اشتملت عليه كتب الفقه الموروثة من مسائل.

وتجديد هذا العلم ليس أمراً هيناً علمياً ونفسياً. أما علمياً فإن الجهود يجب أن تتضافر لوضع منهج جديد يخلص الأصول مما ليس منها، ويعطي المقاصد حقها من الاهتمام والدراسة، ويحرر القول تحريرا دقيقا في كثير من طرق الاجتهاد ومناهجه، وما يتصل بقضايا تفسير النص وسبل فهمه، ويلغي ذلك الجدل الذي أملاه حب الخلاف أحيانا، والرياضة الذهنية غير المثمرة أحيانا أخرى، والتي شغف به العلماء في عصور الضعف و التراجع الحضاري للأمة.

وليست العبرة في وضع تصور نظري جديد للأصول، وإنما ينبغي أن يكون هذا التصور سبيلا لعمل علمي يكون بداية جديدة في التأليف الأصولي.

أما الجانب النفسي فإن هناك لوناً من الخشية في الإقدام على تجديد كل ماله علاقة بالدين، حتى أن كلمة التجديد نفسها إذا وردت في معرض الحديث عن مسألة فقهية تقابل بالإمتعاض خوفاً من أن تكون ذريعة للتحلل من أوامر الدين وشعائره شيئا فشيئا.

وفضلاً عن هذا تجنح النفس الإنسانية إلى أن تتشبث بالاقتداء بالموروث، وقد ترى في الانصراف عنه مروقا من عقائد ومبادئ يجب الحفاظ عليها والاستمساك بها.

والتحليل العلمي للوقوف ضد التجديد والتطوير مهما تكن مظاهره يثبت أن تعطيل العقل من وراء مقاومة التجديد، وليس الأمر في جوهره احتراما لتراث أو اعتصاما بتقاليد وأعراف.

والانتصار على هذا الجانب النفسي يحتاج إلى شجاعة وثقة بالنفس، وإيمان بأن الإسلام الذي ارتضاه الله دينا للناس كافة يحض على إعمال العقل ومحاربة الجمود.

وقد سجل التاريخ أن كل دعاة الإصلاح والتجديد لم يسلموا من افتراءات الجامدين والمتنطعين، ولكن الظهور كتب في النهاية لهؤلاء الدعاة، وباء الجمود بالبوار والخسران، وتلك سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلا.

خاتمة

إنّ أهم ما انتهت إليه هذه الدراسة حول تجديد علم الأصول من نتائج علمية وما ترشد إليه من توصيات يمكن تلخيصه فيما يأتي:

أولا - يمثل علم الأصول أصالة الفكر الإسلامي أصدق تمثيل، وقد سبق به فقهاء الإسلام كل فقهاء القانون في العالم، فلم يضع هؤلاء الفقهاء أصولاً للقانون إلا منذ نحو مائتي عام.

ثانيا - إن علم أصول الفقه - يمثل عبر تاريخه الطويل مناهج المجتهدين، فالاختلاف بين المذاهب مرده إلى اختلافات أصولية، فضلاً عن الأسباب الأخرى للاختلافات الفقهية، وإن كان كل ماصدر عن علماء الأصول يعبر في مجموعه عن الخصائص العامة لمنهج البحث التشريعي والفقهي الإسلامي.

ثالثا - إن الدراسة الأصولية منذ القرن السادس لم تقدم جديدا، باستثناء ما قام به الشاطبي. أمّا الدراسات الحديثة في الأصول - على جدواها - فلم تقدم سوى مادة متوافرة في الكتب القديمة. فهذه الدراسات صياغة جديدة لآراء غير جديدة، ومن ثم كان التفاوت بينها في الشكل لا في المضمون، وفي التعبير والكم لا في التفكير والكيف.

رابعا - إن الاجتهاد في علم الأصول ضرورة دينية وعلمية. فالأمة في حاجة ماسة إلى منهج أصولي جديد، يقوم على تناول الأدلة تناولاً يوضح كيفية دلالتها على الأحكام، مع دراسة المقاصد والقواعد بصورة موسعة وافية، والتخلي عن القضايا الهامشية، وتحرير القول في كثير من المسائل الخلافية، دون إغفال لهموم المجتمعات المسلمة المعاصرة حتى لا تكون المباحث الأصولية في واد والواقع الذي تنظر له في واد آخر.

وأما التوصيات التي ترشد إليها الدراسة فهي تدور في نطاق ما يأتي:

أولا: إن البلبلة الفكرية التي تعاني منها الأمة الإسلامية في العصر الحديث من جراء الغزو الفكري من جهة، وبسبب عدم الفقه الصحيح بالمفاهيم والقيم الإسلامية من جهة أخرى، لا سبيل إلى إنقاذ الأمة منها إلا بمنهج علمي يعبر عن مقاصد الإسلام ومهمته في الحياة.

ثانياً: إنّ وضع هذا المنهج الذي ينظم التفكير ويقود إلى الإبداع، ويمنع من التفرق والتنازع، ويحصر الاختلاف في الرأي في دائرته المحمودة، ويحمي طاقات الأمة أن تهدر أو تنفق فيما لا جدوى منه، إن كل ذلك مسئولية أهل الذكر من المفكرين والباحثين.

ثالثاً: إن المقصود بالمنهج هنا ليس هو المنهج الأصولي فحسب، وإنما يراد به معنى أوسع ليشمل كل ممارساتنا وأفعالنا، فنحن في واقعنا أمة بلا منهج في حوارنا وتخطيطنا العلمي والثقافي والسياسي والعمراني.. ..إلخ. ومن ثم كان تخلفنا الحضاري، فلا حضارة بغير منهج.

رابعاً: إن الاجتهاد الجماعي في كل المجالات، وبخاصة في مجال البحث الفقهي، هو السبيل الأمثل لتطوير ذلك المنهج وتطبيقه، ولهذا ينبغي تنظيم الاجتهاد حتى يسود المنهج العلمي بقيمه الإسلامية حياتنا فنظل بحق خير أمة أخرجت للناس.

والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

عنوان الكتاب: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل

المؤلف: **الدكتور عبد المجيد النجار**

الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م، ١٤١صفحة.

مراجعة: **محمد ناجي العمر**[1]

تمهيد

لا يستطيع القارئ، مهما أوتي من مقدرة، أن يوجز كتابا في صفحات، وحسبه أن يعرض منه ما يغري بقراءته، وما يريد المؤلف إيصاله إلى القارئ من أفكار، ولا سيما إذا كان المؤلف يعرض فكرة مهمة تتعلق بالأصول، أصول الدين، وأصول الفقه.

ولذلك فقد رأيت أن أعرض موضوعات الكتاب كما أراد مؤلفه عرضها، دون تغيير ذي شأن، وذلك بعد أن أعرّف بالمؤلف والكتاب. ثم أؤخر ما عنّ لي من نظرات، أثارها الكاتب في نفسي وعقلي إلى آخر المطاف.

المؤلف: أستاذ جامعي تونسي، متخصص في أصول الدين من الكلية الزيتونية للشريعة، ومن الأزهر الشريف. درّس في عدد من الجامعات العربية، وله عدد من الكتب والأبحاث، منها: **العقل والسلوك في البنية الإسلامية، وفقه التدين: فهما وتنزيلا، ودور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين.**

الكتاب: هو الخامس من سلسلة المنهجية الإسلامية، التي يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي. صدر في طبعته الأولى عام ١٩٨٧ عن دار الغرب

---

[1] محاضر في شعبة لغة القرآن، بمركز اللغات، الجامعة الإسلامية العالمية ، ماليزيا.

الإسلامي في بيروت، وصدر في طبعته الثانية عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام ١٩٩٣. يقع في (١٤١) صفحة من القطع المتوسط، بما فيها الفهرس والمقدمات.

يتألف الكتاب من مقدمة وتمهيد وبابين، وكل باب يضم فصلين، ينتهي بالخاتمة. وقد قدّم لطبعته الثانية الدكتور طه جابر العلواني، رئيس المعهد بمقدمة ضافية في عشر صفحات.

بُنِيَ الكتاب على فكرة الخلافة، بوصفها مُهمَّة الإنسان في الحياة، وعلى وظيفة العقل في إنجازها. فتناول الأساس العقديَ للخلافة، لينطلق منه إلى بيان واقع الخلافة وطبيعتها ومنهاجها، ثم عرض وظيفة العقل في إنجازها، ولا بد لهذا الإنجاز أولا من فهم الوحي، ليصار إلى تنزيله مُنجزا في واقع الحياة. فموضوعات الكتاب شديدة الارتباط بعضها ببعض، أقيمت على أساس منطقي متين.

خلافة الإنسان

القضية التي يعالجها الكتاب هي خلافة الإنسان في الأرض، أي وظيفته في الحياة، هذه الوظيفة التي يحتاج الإنسان في القيام بها إلى نظام يسير بحسبه، فما الجهة المخولة أن تضع هذا النظام؟ ليس في الوجود إلا واحد من ثلاثة: الله، والإنسان، والكون.

أما الكون فهو محلُّ النظام لا واضعُه، إذ إنه لا يمتلك عقلا يفكر به حتى يضع نظاما، ويبقى الأمر بين الله والإنسان، من يتصدّى لتنظيم حياة الإنسان؟ والإجابة عن هذا السؤال الوجودي المهم هي التي تحدد هُوِّية الإنسان الفكرية والعقيدية.

وهذه القضية قديمة جديدة في الفكر الإسلامي، بدايتها في القرن الثاني الهجري، عندما ترجمت الفلسفة اليونانية إلى العربية، وامتدت إلى اليوم بامتداد الحضارة الغربية إلى العالم الإسلامي.

ففي العصر العباسي كانت الأمة في حال قوتها وازدهارها الحضاري، لذلك هضمت الفلسفات الوافدة وتمثلتها، ووظفتها في خدمة العقيدة الإسلامية. أما في العصر الحديث فالأمة في حالة ضعف واستسلام تجاه الحضارة

الغربية، لذلك واجهت الثقافة الوافدة بالهزيمة لا بالتمثل، بالرفض المطلق، أو بالقبول المطلق، وكلاهما نوع من أنواع الهزيمة.

قضية الوحي والعقل مرتبطة بالتصور الشامل للوجود، أي بالعقيدة، والعقيدة هي الأساس الفكري، وبها تتحدد وجهة نظر الإنسان في الحياة. والناس تجاه هذه القضية فئات ثلاث: فئة تأخذ بالوحي فقط حتى تصل إلى إلغاء العقل، وفئة ثانية تأخذ بالعقل فقط حتى تصل إلى إلغاء الوحي، وثالثة تضع كلا منهما في الموقع الذي هيئ له.

إن التصور الشامل للوجود يحدد الجهةَ التي تضع النظام، ووظيفةَ الإنسان، والهدف الذي يسعى إلى تحقيقه في الحياة، وإذا لم يُحدد الهدف النهائي للإنسان فإن أموره تضطرب ويخبط بعضها بعضا. وتحديد الهدف الصحيح لا بد أن يتبعه تحديد المناهج التي تحققه، ثم تطبيق تلك المناهج في واقع الإنسان.

والرسالات السماوية حددت للإنسان هدفه الوجودي النهائي، ورسمت له المنهج الموصل إليه، حتى جاءت الرسالة الإسلامية خاتمة الرسالات، فاستوعبت الرسالات السابقة، وزادت عليها ما يؤهلها للخلود، وصاغت الهدف النهائي للإنسان، وحددته بأنه مرضاة الله، ورسمت له المنهج بنصوص الكتاب والسنة. وعلى الإنسان أن يفهم تلك النصوص بعقله، ويفهم الواقع بعقله، ثم ينزل تلك النصوص على الواقع بعقله أيضا، فاختص الوحي بتحديد الغاية والمنهاج، واختص العقل بالفهم والتطبيق.

وقد كان موقف المفكرين المسلمين تجاه الوحي والعقل سببا لتوزعهم فرقا ومذاهب وطوائف، فكانوا في غالبيتهم جماعتين: جماعة النص، وجماعة العقل. وغالت كلٌ واحدة منهما حتى كادت أن تلغي الأخرى. وفي كل مغالاة شر.

الخلافة (المهمة الوجودية للإنسان)

أولا– الإطار العقدي للخلافة:

أوجز المؤلف الفاضل في هذا الفصل خصائص التصور الإسلامي للوجود، وهو العقيدة الإسلامية القائمة على أن الوجود كله مخلوق لله تعالى، ومرجعه إليه، ويسير حسب الناموس الإلهي. ثم بين أن هناك وجودا إلهيا، ووجودا

كونيا. فالإله لا تدرك ذاته، ولكن يدرك وجوده الذي تدل عليه آثاره. أما الوجود الكوني فمادي محسوس، يتصف بالنقص والعجز، والصلة بين الله والكون صلة خلق وتنظيم وتدبير.

أما الكون فهو خاضع لله قسرا، وأما الإنسان فإن طاعته لله باختياره، وقد حدد الله سبحانه وتعالى للإنسان مقياسه الأوحد في الحياة، ذلك المقياس هو الوحي بأوامره ونواهيه.

خلق الله الكون من العدم، لحكمة بالغة، هي أن يكون مجالا يمارس فيه الإنسان الخلافة عن الله، ويتصف الكون بالوحدة، والانتظام، والغائية التي تعني انتفاء العبثية.

ويتميز الإنسان عن سائر المخلوقات من حيث خَلْقُه، ومنزلته في الكون، ومهمته فيه. فقد تفرد عنها بالعقل الذي هو مناط التكليف، وبه يستطيع أن يَسْعد في الدنيا والآخرة. وصلة الإنسان بالكون أن بينهما وحدة في أصل الخلق، وفي المصير، فكلاهما خلق من عدم، ومصيرهما إلى الله، وكلاهما خاضع لقانون الحركة والتغيير، لكن الله سبحانه كرَّم الإنسان ورفعه عن سائر المخلوقات، فمع أنه يشترك معها في العنصر الترابي المادي، إلا أنه يتميز عنها بالعنصر الروحي والعقلي، الذي نتج عنه تَمَيُّزُه المعرفي.

وقد سخر الله الكون للإنسان، ليكون صالحا لممارسة الخلافة عن الله، فحدَّد الأبعاد والأحجام والقوانين بما يلائم الإنسان، ويبدو ذلك التسخير فيما ركب عليه الكون من قوانين كميّة وكيفية تحكم عناصره، وفيما يُسِّرَ فيه من أسباب لحفظ حياة الإنسان، كالخصوبة لتوفير الغذاء، والانبساط لإمكان التنقل في البر والبحر، والثبات في القوانين.

إن الإيمان بالرفعة يبعث في النفس النزوع إلى الفعل والاستثمار، إذ يؤمن بأن الكون مهيأ له، وهذا ما يدفعه إلى العمل بثقة واطمئنان، دون يأس ولا عجز

ثانيا – خلافة الإنسان في الأرض:

١ – **وظيفة الخلافة:** الخلافة هي مهمة الإنسان في الأرض، وتكون بتنفيذ أوامر الله ونواهيه فيها، وجوهرها العمل الدائم في إعمار الأرض تقربا إلى الله،

وطلبا لمرضاته. وقد هيأ الله الإنسان لإنجازها بطبيعة تركيبه الروحي والمادي، فبالروحي يَقْبِس مضمون الخلافة أمرا ونهيا، وبالجانب المادي يباشر إعمار الأرض، فهو المخلوق الوحيد الذي حمل أمانة التكليف حرا مختارا، وهذا ما يتيح له فرصة الترقي الذي حرمت منه الكائنات الأخرى غير المكلفة.

٢ - منهاج الخلافة:

أ - طبيعة المنهاج: يتصف منهاج الخلافة بالشمولية والمعيارية، فهو أحكام ضابطة، تنظم فكر الإنسان وسلوكه في نواحي حياته كلها. ومصدره الأوحد هو الله تعالى، وله أصلان: القرآن والحديث، وهما المرجعُ والموجِّهُ الأبدي للإنسان. وتتناول تلك الأحكام أجناس الأفعال لا تفصيلاتها ومفرداتها.

ب - حقيقة الوحي وخصائصه: الوحي هو الطريقة في العلم التي يتلقى بها النبيُّ تعاليم رسالته من الله، فالقرآن من الله لفظا ومعنى، والحديث من الله معنى لا لفظا. والقرآن قطعي الورود، وكذلك الحديث المتواتر، أما غير المتواتر فهو ظني الورود. وبعض الوحي ناسخ لبعضه، وهو حقائق مطلقة لا تقبل التبديل والتغيير، ومهمة الإنسان فهمها لا تغييرها، وهو مبني على العقل لا يخالف قضاياه ولا مبادئه، جار على أساليب العرب في التعبير، إلا أنه خطاب لجميع البشر في كل زمان ومكان. والوحي نوعان: قطعي الدلالة، وهو ما لا يحتمل إلا معنى واحدا، وظني الدلالة، وهو ما يحمل معاني متعددة تتسع لها أساليب العرب في القول.

جـ - حقيقة العقل وخصائصه: العقل وسيلة للإدراك والتمييز والحكم، وهو مناط التكليف، ومهمته العظيمة هي فهم الوحي، وتنفيذه في واقع الحياة. يوصل إلى الحق بالنظر والفكر، ويتصف طريقه في النظر بالمرحلية، والتدرج، والترابط، فهو طريق المقايسة، والانتقال من المقدمات إلى النتائج، ومن المعلوم إلى المجهول، وتحف بطريقه جملة من الأخطار كالعَجَلة، واتّباع الهوى، والإلف والعادة، وهذا ما يوقعه في الأخطاء. غير أنه إذا سلك المراحل الصحيحة في النظر يصل ضرورة إلى الحق، ولكنه حق نسبي ومحدود، لأنه يعتمد على الحواس، وهي محدودة القدرة، مقيدة بظروف الزمان والمكان، تدرك وجود الأشياء لا ماهياتها.

٣ – تأسيس منهاج الخلافة بين الوحي والعقل: هل المؤسس هو الوحي وحده؟ أم العقل وحده؟ أم أن التأسيس اشتراك بين العقل والوحي؟

إن هذه التساؤلات كانت قواما لقضية عقدية شغلت الفكر الإسلامي، وأخذت حيزا مهما من جهده، ونشأت فيها أنظار مختلفة. وقد عرفت قضية التأسيس باسم "الحسن والقبح" وبحثت في أصول الدين، باسم "التعديل والتجوير" وعرفت بقضية "أفعال الله تعالى" من حيث الجواز والوجوب. وبحثت في أصول الفقه في مبحث "الحكم الشرعي". وكان بحثها في ثلاثة محاور:

الأول: قيمة الأفعال الإنسانية، هل تحمل قيمة الحق في ذاتها، أم تضفى عليها من الخارج؟

الثاني: الجهة التي لها صلاحية التقدير لتلك القيمة، أهي العقل أم الوحي؟

الثالث: الجهة التي لها صلاحية الإيجاب فعلا وتركا، أهي العقل أم الوحي؟

وكان للمعتزلة والأشاعرة والماتريدية آراء مختلفة حول هذه المحاور.

ثم أوجز المؤلف رأيه في النقاط الآتية:

– أفعال الإنسان تنطوي على قيمة ذاتية.

– هذه القيمة الذاتية من تدبير إلهي.

– الوحي هو المصدر الأول الذي يكشف عن تلك القيمة، ويقدر الأفعال على أساسها.

– العقل هو مناط التكليف، وهو قادر على الكشف عن قيم الأفعال وتقديرها.

– القدرة التقديرية للعقل نسبية ومحدودة لمحدودية العقل، وذلك على النحو التالي:

أ – إذا ورد الوحي يخبر بقيم الأفعال كانت وظيفة العقل استيعاب ذلك الخبر، وتبيّن علل الأحكام، والوقوف على حكمة التشريع.

ب – إذا لم يرد الوحي بتقدير الأفعال فإن للعقل أن يقدرها بالاجتهاد والنظر والتزام المنهج الصحيح.

جـ - الإيجاب مصدره الله تعالى وحده، وعمل العقل إنما هو بحث عن الإيجاب لا اختراع له.

د - إذا لم يرد وحي فليس للعقل أهلية الإيجاب الذي يقتضي الثواب والعقاب.

مهمة العقل في إنجاز الخلافة

أولا - مهمة العقل في فهم الوحي

مهمة العقل في إنجاز الخلافة ذات مرحلتين: مرحلة الفهم، ومرحلة التنزيل الواقعي (التطبيق) والخلط بينهما يؤدي إلى خللين:

الأول: التنزيل الآلي للأحكام على واقع الحياة، دون نظر في مسالك التنزيل وقوانينه.

الثاني: تنزيل الأحكام على الواقع دون فهم لنصوص الوحي، فيؤول الأمر إلى إجراء الحياة على غير المراد الإلهي.

١ - واقع الفهم:

أ - طبيعة العمل العقلي: الوحي نصوص لغوية تتضمن أحكاما هي أوامر ونواه، واللغة رموز، والناظر في النصوص اللغوية لا تَتَبَيَّنُ له معانيها بدرجة متساوية من الوضوح، بسبب يرجع إلى النص، أو إلى العقل. فعمل العقل البحث عن مراد الله تعالى فيما أمر ونهى، دون أن يضيف شيئا أو ينقص شيئا.

ب - أسس الفهم العقلي:

١ - الأساس اللغوي: وهو تحري قانون اللسان العربي في التعبير حال نزول الوحي.

٢ - الأساس المقاصدي: إن لله تعالى مقاصد في وحيه، ترجع في عمومها إلى تحقيق مصلحة الإنسان، وضمان سعادته في الدنيا والآخرة، وقد حصر الإمام الشاطبي هذه المقاصد في خمسة: حفظ الدين، والنفس، والمال، والنسل، والعقل وكلها مأخوذة من نصوص الوحي. فالأمر بفعل شيء ما إنما هو نص في مقصد شرعي يحققه القيام بذلك الفعل. مثال ذلك قوله تعالى في سورة النور: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨) هو أمر بتحقيق

مقصد الله في حفظ المال، ولا يجوز أن يفهم من الآية أن المقصد الكف عن القطع لمخالفته حفظ النفس، لأنه بذلك يبتعد به عن المراد الإلهي.

٣- الأساس الظرفي: أي معرفة أسباب النزول وظروفه وقرائنه، ويتبع ذلك معرفة عادات العرب وأحوالها حال نزول النص.

٤- الأساس التكاملي: إن الوحي قرآنا وحديثا وحدة متكاملة، ترسم منهج الخلافة للإنسان، وهي نصوص يتوقف بعضها على بعض، فمنها ما هو ناسخ لحكم سابق، ومنها ما هو مبين لمجمل، أو مخصص لعام، أو مقيد لمطلق.

٥- الأساس العقلي: ونقصد بها العلوم التي توصل إليها العقل الإنساني، منها القطعي ومنها الظني، والقطعية منها هي التي تصلح أساسا لفهم المراد الإلهي، ولكن يستنار بالظنية.

جـ- الاجتهاد العقلي في الفهم

عمل العقل هو تحديد المراد الإلهي من النصوص مصوغا في أحكام تتعلق بأفعال العباد، وهذا العمل تحف به مصاعب جمّة، ترجع إلى أصل الرمزية في اللغة، وأوضاع النصوص في قطعيتها وظنيتها ورودا ودلالة، أو حقيقة ومجازا، أو إجمالا وتفصيلا، أو عموما وخصوصا. ويرجع بعض تلك المصاعب إلى القياس، أو تحري المصلحة، وكلها تستلزم التثبت وبذل الجهد في فهم المراد الإلهي.

ويختلف عمل العقل في تفهم النص باختلاف النص ذاته من حيث الدلالة والثبوت، وما يعتريهما من قطعية وظنية، فكلما علت درجة القطعية سهل الفهم على العقل. وكلما ضعفت عظم عمله وحفت به المصاعب.

والتأويل مجال مهم للعقل في النصوص الظنية، وهذا التأويل تحف به جملة من المخاطر، وهو مدخل كبير من مداخل الهوى، وهذا ما دعا بعض القائلين به إلى تقييده بشروط تحفظه من الزيغ، وهي: أن يكون التأويل في مجال النصوص الظنية فقط، وأن يقوم عليه دليل قوي، وأن يكون في اللغة ما يسعه منطوقا أو مفهوما أو مجازا، وألا يتعارض مع نص قطعي أو أصل شرعي.

٢ - البعد الزمني لأفهام العقل:

الأفهام التي أخذت من النصوص القطعية يقينية، والتي أخذت من النصوص الظنية ظنية، ولكنها جميعا ملزمة في حق المكلف. والأفهام العقلية لنصوص الوحي نوعان: أفهام ينالها التغيير بتغير الزمن، وأفهام ثابتة على مر الزمن.

فالأفهام القابلة للتغيّر هي الأفهام التي نشأت من النظر في نصوص ظنية في ثبوتها أو دلالتها، ما لم يرد فيها إجماع من الصحابة. وهذه قد تكون محل نظر جديد بناء على معطيات جديدة. وأكثر الاختلافات الفقهية والعقائدية ناشئة عن فهم هذه النصوص.

ومن ثم فاختيار ما يناسب من تلك الأفهام للتطبيق في واقع الحياة إنما يتعلق بالاجتهاد في التطبيق، لا في الفهم.

أما الأفهام الثابتة فهي نوعان:

أ- الأفهام الناشئة من النظر في نصوص ظنية، ولكنها حظيت بإجماع الصحابة عليها. لذلك كان إجماع الصحابة أصلا من أصول التشريع عند جميع المسلمين.

ب- الأفهام الناشئة من النظر في النصوص القطعية.

٣ – دعوى التغير فيما هو ثابت: تعرضت صفة الثبات في الأفهام السابقة للقدح والطعن قديما وحديثا، وادعى بعضهم أنه ليس في الدين ما هو ثابت، وأن النصوص القطعية ورودا ودلالة لا تفهم على وجه واحد، حتى قالت بعض الفرق المتصوفة الغالية، والباطنية المتأولة، بأن التكاليف الشرعية تخص العامة من الناس، أما الخاصة الذين وصلوا إلى درجات عالية في الاقتراب من الله فإن الوجوب والحرمة ينقلبان في حقهم إلى الإباحة والتحلل.

وفي العصر الحديث ظهرت وجهة نظر في فهم النصوص القطعية تقوم على أن هذه النصوص يمكن أن تحمل أفهاما مختلفة باختلاف الزمان، لذلك فقد ردوا حكم قطع يد السارق، وتعدد الزوجات. إن الأسس التي قامت عليها هذه الدعوى تنطوي على أخطاء خطيرة:

١ – الخطأ في التفريق بين المقاصد، وأساليب تحقيقها، وقد جاء الوحي ملزما بتحقيق المقاصد، وملزما بسلوك الأساليب المحددة في النصوص، والمقاصد لا تتحقق إلا بتلك الأساليب المنصوص عليها.

٢ – الخطأ في ربط النصوص بأحداثها وظروفها، فلا تخص غيرها، والنظر إليها على أنها مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية، وهذا يناقض عمومية الخطاب التشريعي، فكأن الشرع جاء لأقوام مخصوصين، ولأهل زمان

دون غيرهم. وخطاب الوحي جاء باللسان العربي ، وقد جاءت التكاليف فيه بصيغة العموم، مطلقة عن الزمان والمكان.

٣ – الخطأ والخلل في تأسيس الفهم العقلي لنصوص الوحي القطعية على معطيات الواقع الإنساني المعبر عنه "بروح العصر". وهذا ما يفهم من مواقفهم تجاه بعض التكاليف الشرعية، مثل فهم نصوص الحدود، وتعدد الزوجات، والربا، فهما يؤول إلى إيقاع ما كان نهيا ومنع ما كان أمرا.

وليس التطور الإنساني نحو الأفضل دائما، بل كثيرا ما يكون نحو الأسوأ، يخلط فيه الحق بالباطل، فتقدم العلم والصناعة واكبته أسوأ حركة استعمارية "لا تزال البشرية تحصد ثمارها المرة إلى اليوم فقرا وتبعية واستلابا ثقافيا" (ص١١١). فقد خلطوا بين موقفين للعقل تجاه النص: موقف الفهم، وموقف التنزيل في الواقع. وكل ذلك يؤدي إلى الخروج من دائرة الإيمان بالوحي، وفي أحسن الأحوال يؤدي إلى التناقض الذي لا مخرج منه.

ثانيا – مهمة العقل في تنزيل الوحي (النص)

١ – مفهوم التنزيل:

يهدف فهم الوحي إلى تصوّر المراد الإلهي مجردا، والتنزيل يهدف إلى جعل المراد الإلهي قيّما على أفعال الناس لتسير بمقتضاه. فعمل التنزيل هو الوصل بين الوحي والواقع بتبيين المسالك والكيفيات التي يأخذ بها الوحي مجراه نحو الواقع، ويأخذ بها الواقع مجراه نحو التكيّف بإلزامات الوحي، وهو ما يطلق عليه "تحقيق المناط".

وهذا العمل الاجتهادي عظيم الأهمية، بالغ الدقة، لأن أحكام الوحي عامة تتناول أجناس الأفعال، ولكن أفعال الإنسان لا حصر لها، وهي على درجة كبيرة من التعقيد في أسبابها ودوافعها، وذلك يقتضي من العقل تقدير أسبابها ومآلاتها، وتمييز الاختلاف والتشابه فيها حتى يرجع كلا منها إلى ما يناسبها من الحكم الكلي المجرد بما يحقق قصد الشارع في إسعاد الإنسان.

وقد يكون فهم النص مصيبا للحق، ولكن تنزيل الحكم يقع على صور من الأفعال ليست مندرجة تحته، أو يقع على صور مندرجة تحته لكنها لا تستجمع شروط تنزيل الحكم عليها، فيؤدي ذلك كله إلى إلحاق الضرر بالخلق.

٢ - أسس التنزيل:

أ - العلم بمقاصد الأحكام: يجب أن يكون العقل بصيرا بالمقصد الذي من أجله سيقع التنزيل، فيكون تحققه سببا في التنزيل أو عدمه.

ومقاصد الأحكام هي المقاصد التي أراد الله سبحانه أن تُحَقّق خلافة الإنسان على أساسها، وجُماع هذه المقاصد تحقيق المصلحة للإنسان في الدنيا والآخرة. وقد قسم الأصوليون المقاصد ثلاثة أنواع: ضرورية لا قوام لحياة الإنسان بدونها، وحاجية يفتقر إليها في التوسعة ورفع الضيق، وتحسينية، وتعني الأخذ بما يليق من محاسن العادات. وقسموا الضرورية خمسة أقسام: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل.

وقد تقترن المصلحة بضرر، فيلمح العقل الضرر، ويغفل عن المصلحة الغالبة، فيتوهم أن الضرر أكبر من النفع، حتى ظن بعضهم أن قطع يد السارق يضر به وبالمجتمع الذي سيكون عالة عليه، ولم يفطن إلى صون المال والأيدي التي تنزجر عن السرقة مستقبلا. إن الجهل بالمقاصد، والخطأ في تقديرها، يؤديان إلى مفاسد وأضرار واسعة في حياة الناس.

ب - العلم بالواقع: يقصد بالواقع هنا: الأفعال الإنسانية التي يراد تنزيل الأحكام عليها وتوجيهها بحسبها، ولا يمكن أن تنزل عليها الأحكام إلا بعد حصول العلم بها. والعلم بالواقع لا يحصل إلا بعد الدراسة والتحقيق في طبيعة الأفعال، وأسبابها، ونتائجها، وهذا يتطلب جملة من وسائل المعرفة كعلوم النفس، والاجتماع، والإحصاء، والاقتصاد، بل إن خلاصة المعرفة الإنسانية ينبغي أن تستخدم في كشف حقيقة الواقع الإنساني، دون اشتراط العلم بالشرع، بل يكفي توفر الموضوعية العلمية والإخلاص للحقيقة.

٣ - الاجتهاد في التنزيل:

هو عمل عقلي يرتكز على علم بأحكام الوحي ومقاصده، ويهدف إلى إجراء تلك الأحكام على واقع السلوك الإنساني، تحقيقا لمقاصد الوحي في نفع الإنسان.

وذلك يحتاج إلى جهد عظيم سماه الشاطبي "الاجتهاد لتحقيق المناط" وأهم مظاهره:

أ - الاجتهاد في تحقيق النوع: الحكم المستنبط من النص يتناول أجناس الأفعال كمنع السرقة، والزنى، والخمر، والربا، وفي واقع الحياة تتشابه أنواع متعددة من الأفعال، فمثلا: اختلاس المال من أحد المارة، واغتصاب حافظة نقود من رجل أعمال، والسطو على بنك، تتقارب في صورها حتى لتشبه أن تكون مشمولة بحكم السرقة.

وهذا التقارب والتشابه يقتضي من العقل أن يحقق في هذه الأنواع، ويميز بينها بحسب بنيتها وغاياتها وآثارها، ليرجع كل نوع إلى جنسه، فيشمله حكمه، وصور الأفعال لا حصر لها، وهي تتجدد على مر الزمن، وتحتاج إلى اجتهاد مستمر باستمرار الحياة.

ب - الاجتهاد في تحقيق الأفعال المُشَخّصة: بعد التحقيق في النوع، فإنه يندرج تحته عدد لا حصر له من الأفعال المشخصة المتغايرة، تتشابه لكنها مختلفة، لأن لكل فعل منها جهة فاعلة، وسببا دافعا، وظرفا مكانيا وزمانيا، وهذه لا تجتمع في أكثر من حادثة واحدة، وهذا يقتضي من العقل اجتهادا أدق من الاجتهاد في تحقيق النوع.

جـ - تنزيل الأحكام: الاجتهاد في تحقيق النوع، وفي تحقيق الأفعال المشخصة، إنما هو تمهيد لتنزيل الأحكام، وهو حكم العقل بعد التحقيق بتعيين الحكم الشرعي الذي ينبغي أن يطبق على كل نوع من الأفعال، وكل فرد منها بعينه، حيث يلائم العقل بحسبها بين الصورة الواقعية وما يناسبها من الحكم. وليس لذلك قانون منضبط، وإنما هي "منقدحات تنقدح في العقل بعد التأمل والموازنة" (ص١٢٦).

إن العمل العقلي في تنزيل الأحكام عمل اجتهادي خالص، لا يداخله التقليد بوجه من الوجوه، ولكن هذا لا يمنع من الاستفادة من فتاوى السابقين في مسائل مشابهة، لتحصيل ملكة التنزيل. وذلك يقتضي أن يجدد النظر الاجتهادي في كل وضع واقعي جديد.

فالاجتهاد في تحقيق النوع، وفي تشخيص الأفعال، وإلحاقها بأجناسها، لا يحتم تنزيل الأحكام المتعلقة بتلك الأجناس على نحو آلي، بل هو تمهيد أولي يضمن اندراج الفعل في جنسه، حتى إذا ما طبق عليه حكمه كان تطبيقا على

وجه الحق. وقد يفقد التنزيل مؤهلاته فلا يقع، ويتأجل حتى تستوفى تلك المؤهلات.

ومؤهلات التنزيل هي تلك المواصفات التي يتوقف على توفرها في الأفعال تحقيق مقاصد الشرع، إذا ما نزلت عليها تكاليف الأحكام. وهي تلك المواصفات والإضافات التي تفرق بين الأفعال المتطابقة في الصورة، المندرجة تحت النوع نفسه، والمشمولة في الأصل بالحكم نفسه.

فالتنزيل يمكن أن يتأجل لظروف طارئة، ولكن يبقى الحكم ثابتا على مر الزمان لا يناله التغيير.

أسئلة وتعليقات

ما يثيره الكتاب -أي كتاب- في ذهن القارئ من أسئلة وأفكار، دليل قوي على أهمية الكتاب وجديته وحيويته، وواقعيته أيضا. وهذا شأني مع **خلافة الإنسان**، فهو بحث موضوعي جاد في علاقة العقل بالوحي وبالواقع، وبيان لمهمة الإنسان في الحياة، وهي الخلافة عن الله في تنفيذ أحكامه في الأرض، تحقيقا لمقاصد الشارع في إسعاد الإنسان في الدنيا والآخرة.

وهو من الأبحاث الأصولية الأساسية، التي تعالج قضية خطيرة في حياة المسلمين في هذا العصر. وقد تميز بالمنهجية المحكمة، والأصالة، والفكر المستنير.

وقد أثار البحث في ذهني تساؤلات، قد أكون فيها محقا وقد لا أكون، غير أني أبتغي بها الحق والخير، فعسى أن يتسع لها صدر الشيخ المؤلف الفاضل:

١ - حبذا لو ابتعد المؤلف الفاضل عن الأسلوب الأدبي الفلسفي، لا سيما في معالجة أفكار حيوية دقيقة، يناسبها الأسلوب الفكري، الذي تكون فيه العبارة مناسبة للفكرة، وعلى قياسها، إذ ربما غابت الأفكار في ثنايا المجاز والتعبيرات الأدبية والفلسفية.

٢ - ورد في ص٢٤ قول المؤلف: "وهو ما تمثل في أصوات ترتفع.منادية بقومية العقل على الحياة قومية مطلقة، وحسر مجال الوحي إلى ما يقارب الإسقاط".

التعبير بـ"قومية العقل" غير مألوف، فمدلول كلمة "قومية" معروف، وأظنه خطأ مطبعيا، وربما كان الصواب: "بقيومية العقل" وهي العبارة التي استخدمها

المؤلف في مواضع أخرى من الكتاب. ومع ذلك فإن وصف تغليب جانب العقل بالقيومية فيه مبالغة، فهل يستحسن الوصف بالقيومية لغير الله تعالى، إذ "القيوم" من أسمائه الحسنى؟

وهل لفظ "الإسقاط" للوحي مناسب؟ أليست العبارة أنسب لو كانت: "إلى ما يقارب التخلي عنه، أو إهماله؟" إذ إن إسقاط الوحي مستحيل على العقل البشري.

٣ - ورد في ص٢٩ قوله: "إذ النبوة الهادية المصححة لمسيرة الإنسانية قد تعطلت بوفاة محمد صلى الله عليه وسلم، وأنيطت بذلك عهدة الهداية والتصحيح إلى العقل البشري وفق الإرشاد الذي جاء به الدين القيّم".

أليس الأنسب أن نقول: إذ النبوة قد ختمت بدلا من تعطلت؟ وهل أنيطت عهدة الهداية فعلا بالعقل البشري بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم؟ حتى لكأن العقل قد أصبح بديلا من النبوة الهادية؟

٤ - في ص٣٥: "فليس الوحي والعقل إلا وسيلتين للتعريف بالحقيقة فيما ينبغي للإنسان أن ينتهج من أنماط الفكر والسلوك".

هل العقل والوحي متماثلان حتى يحصرا بكونهما وسيلتين للتعريف بالحقيقة؟ وهل قصرهما على كونهما وسيلتين للتعريف تعبير عن حقيقتهما؟

٥ - في ص٤٠: "ثنائية الوجود: تفسر العقيدة الإسلامية الوجود على أنه ثنائية ذات طرفين: الأول: الله جل جلاله، والثاني: ما سواه من عناصر الكون".

ألا تشير لفظة "ثنائية" إلى طرفين منفصلين؟ وهل يجوز وصف الله تعالى بأنه "طرف في ثنائية الوجود"؟ إن كلمة "ثنائية" تشير إلى شيء من التماثل بين الطرفين، أرى أنها لا تليق بصفات الخالق العظيم جل جلاله.

٦ - في ص٤٠-٤١: "إن هذه الثنائية التي أثبتتها الآية الأولى التي نزلت من القرآن الكريم وهي قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (العلق: ١) حيث انحاز الرب الخالق إلى جهة، وانحازت كل المخلوقات الكونية إلى جهة أخرى".

هل استعمال عبارة "انحاز الرب إلى جهة" مما يليق بالخالق سبحانه؟ مع أن المؤلف يقول بعد أسطر: "حيث يقتضي الكمال، الذي هو صفة الله تعالى، التعالي عن التحيز المكاني".

٧ - في ص٤٥: "كما كان أمر اليهود والمسيحيين" أليس تسميتهم بما سماهم به القرآن الكريم أنسب؟ سماهم "النصارى"، وليس المسيحيين.

٨ - في ص٥٤: "إن أفعال الله لا تخلو من الحكمة".

أليس الأنسب أن نقول: إن أفعال الله لا تصدر إلا عن حكمة؟

٩ - في ص٥٥: " "إن انحياز الإنسان والكون معا إلى الطرف الثاني من طرفي الثنائية الوجودية في مقابل الطرف الأول (الله سبحانه وتعالى) أصل الوجود ومدبر شؤونه".

حبذا لو استبدلنا بلفظ "الانحياز" في حق الله تعالى لفظا آخر.

١٠ - في ص٥٧: "وقد خص الإنسان بقطبية للكون على المستوى المعرفي... فتحصل له بذلك القيومية والإشراف على سائر الكائنات".

هل لفظة "القيومية" مناسبة للإنسان؟ أليس لباسا فضفاضا عليه؟ ثم هل الإنسان قيوم ومشرف على سائر الكائنات فعلا؟

١١ - في ص٦٣: "ولما كان الإنسان في طبيعة تركيبه مؤلفا من عنصر روحي هو النفخة الإلهية وعنصر ترابي مادي، فإن الترقي والتنامي في اتجاه الله يكون شاملا للعنصرين معا".

أليس الأنسب تنزيه الله عن الجهات؟

١٢ - في ص٦٣: "وما يقيم (الإنسان) فيها (الأرض) من عمران وتجهيز يحكم من سيطرته عليها وإخضاعها لإرادته".

هل بإمكان الإنسان أن يحكم سيطرته على الأرض ويخضعها لإرادته؟

أليس في هذا مبالغة في تصوير قدرة الإنسان؟ والله تعالى يقول: ﴿وَخُلِقَ الإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ (النساء: ٢٨).

١٣ - في ص٧٠: "ما جاء في الوحي لا يخالف قضايا العقل أي مبادئه".

ألا نقول: إن الإيمان بكل ما جاء في الوحي قائم على العقل؟ فقد آمنا بوجود الله بالعقل، وآمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا ورسولا بالعقل،

وآمنا بالقرآن كتابا من عند الله بالعقل، فكل ما ورد في القرآن من مغيبات نؤمن بها لورودها في مصدر آمنا به بالعقل، فالإسلام كله قائم على العقل.

١٤ - في ص٨٦: "فإن قيمته (أي العقل) التقديرية يمكن أن تؤهله لإيجاب ظني يكون أساسا للتعامل الإنساني في غياب الوحي، وذلك كأفضل ضمان متاح لاستقامة الحياة في هذا الغياب"

لماذا نبحث عن أساس للتعامل الإنساني في غياب الوحي، وغيابه عن التعامل الإنساني هو مشكلة المشاكل؟ أليس الأصوب أن نبحث عن طريقة لإيجاد الوحي في واقع الحياة بدلا من البحث عن بديل له في غيابه؟

١٥ - في ص١٠٠: "ومع اليقين القطعي بأن بعضها (أي بعض أفهام العقل) يطابق المراد الإلهي، وهو ما فهم من النصوص القطعية".

الأدق أن نقيدها بوصف: النصوص القطعية الدلالة، لأن النصوص القطعية الثبوت قد تكون ظنية الدلالة، فما يفهم منها ظني لا يبلغ مرتبة اليقين.

١٦ - في ص١٠٢: "ولذلك كان الإجماع (أي إجماع الصحابة) أصلا من أصول التشريع عند سائر المسلمين".

الأصوب أن نقول: عند جميع المسلمين، وهو ما يقصده المؤلف. لأن كلمة "سائر" تعني: بقية.

١٧ - في ص١٣٠: "ثم يحقق في الصور الربوية من حيث حقيقتها وحجمها في التعامل بين الناس، وأسبابها القريبة والبعيدة، وارتباطاتها الدولية، ونتائجها العاجلة والآجلة، ويمكن أن يسفر ذلك التحقيق على أن تخرج أعمال الربا بحسب هذه الاعتبارات من جملة أعمال الربا المنتمية إلى الجنس، فلا ينزل عليها حكم المنع المتعلق بالجنس، وذلك لفترة زمنية معينة، يقع فيها التهيئة لنظام في التعامل المالي سليم من الربا يقوم مقام النظام الربوي الواقع، وهي سنة التدريج التي سنها الوحي في نزوله الأول".

هل الأفضل أن نبحث في استمرار التعامل الربوي ولو لفترة زمنية معينة، بدلا من البحث في التطبيق الفوري لأحكام الوحي؟ وهل ينطبق على هذه الحالة قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"؟ مع أن الله سبحانه يقول: ﴿يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ. فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ﴾ (البقرة: ٢٧٨ - ٢٧٩).

السؤال الأخير: هل يكفي معرفة الحكم الشرعي، ومعرفة الواقع بكل دقائقه، ومعرفة مسالك التنزيل، ليحصل التطبيق؟ أم دون ذلك سدود وقيود؟ كيف السبيل؟

خطاب النهضة العربية ومآلات التجربة:
قراءة في كتاب: الخطاب العربي المعاصر

المؤلف: **فادي إسماعيل**

الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م

مراجعة: **نور الدين العويديدي***

الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة هو في أصله دارسة قدمها الباحث اللبناني فادي إسماعيل إلى الجامعة الأمريكية ببيروت سنة ١٩٨٧ للحصول على درجة الماجستير. وقد تناول فيها بالتحليل نماذج من الخطاب العربي المعاصر في الحقبة التاريخية ما بين ١٩٧٨ ـ ١٩٨٧. يتكون الكتاب من ١٨١ صفحة من الحجم المتوسط ويحتوي على تمهيد ومقدمة وأربعة فصول وخاتمة ثم ثَبْت بقائمة المراجع والكشاف العام.

في تمهيد الكتاب ومقدمته، يحدد الباحث مهمة دارسته على أساس أنها دعوة لعملية قطع تدريجي مع التكوين النظري والمنهجي الذي يتحكم في حركتنا الفكرية والذي هو من مكونات الغلبة الحضارية وسيادة الأنموذج الغربي للمعرفة. ويقرر الباحث أن الأنموذج المعرفي التوحيدي هو الأنموذج القادر ـ تدريجياً ـ على القطع مع الأنموذج المعرفي السائد، لأنه الوحيد الذي يفتح آفاق التغيير الكامل، والذي لا يواجه الأنموذج الغربي في جانب لكي يصالحه في جانب آخر. ثم يضيف أنه ليس من هدف دارسته أن تتعالى على واقع التخلف الذي يرزح تحته العالم العربي والإسلامي، وإنما هي مساهمة في

* باحث تونسي، بكالوريوس فلسفة، جامعة محمد الخامس، بالرباط ـ المغرب.

وعي التخلف وجهد ناصب نحو العدل الفكري ووضع الأمور في نصابها حتى لا يُحمَّل الفكر التقليدي والقيم السائدة في مجتمعاتنا مسؤولية التخلف والهزائم. ذلك أن الكثير من الجرائم ـ كما يقرر الباحث ـ ارتكِب في الفكر والواقع من قبل مجتمع النخبة في أقطارنا العربية والإسلامية باسم الحداثة والتقدم والتنمية: تقدم التبعية وتحديث القمع والاستبداد والتسلط وتنمية المسخ والمجتمعات "المفتونة"، وإنه في النهاية قد مررت تحت عباءة التقدم والحداثة والتنمية إجراءات وأفعال هي في النتيجة ضد الحداثة والتنمية والتقدم.

وعن سؤال الأمير شكيب أرسلان: "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟" يرى الباحث أنّ دراسته محاولة متأخرة للإجابة عن هذا السؤال أو بالأحرى عن سؤال مكمل هو: لماذا بعد أكثر من ١٠٠ سنة من محاولات النهضة والتقدم والتوفيق مع العصر لم نتصالح معه و لم نتقدم؟ إن السؤال القديم: "لماذا تقدم الآخرون وتأخرنا نحن؟" لم يعد يتحكم بالإشكالية الثقافية الراهنة، بل حل محله سؤال آخر: لماذا لم نتقدم نحن بعد؟ الأمر الذي يجعل من الدراسة محاولة نقدية للخطاب العربي حول الحداثة، وللحداثة بما هي تجربة تاريخية عربية انتهت إلى أن تكون مجرد تطبيق قسري، وتقليد مبتسر، واستهلاك ايديولوجي "للحداثة والتقدم" الغربيين، دون أن يرافق ذلك تحديث للفكر والحريات وللعلاقات والنظم السائدة.

منهجية القراءة

لا يعود الباحث إلى النصوص النهضوية الأصلية، وإنّما يحصر قراءته النقدية في الخطاب العربي المعاصر في نماذج مختارة من قراءات المفكرين العرب لمفاهيم وتجارب النهضة والتقدم والحداثة، وتركيب هذه القراءات من خلال ما يبشر به هذا الخطاب من أنموذج مجتمعي ثقافي ينتظم سائر تفرعاته. وليست النماذج الحضارية هنا عند الباحث سوى نموذجين اثنين: النموذج الغربي الأوربي والنموذج العربي الإسلامي، النموذج الوافد غزوا والنموذج الموروث أصلا. أما ما اصطلح على تسميته بالأنموذج التوفيقي للتقدم والنهضة فما هو ــ في رأي الباحث ـ إلا نظريات لا تقدم سوى حركة ذهنية لدى المثقفين، ليس لها أية تجسيدات حقيقية في أرض الواقع.

وقد أجبر الأنموذج العربي الإسلامي للتقدم على التقهقر والانزواء تاريخيا، وفقد وظيفته التربوية والسياسية والاقتصادية، وانطوى على نفسه متراجعا إلى خط دفاعي من موقع ثقافة المغلوبين وايديولوجيتهم. أما الموقف التوفيقي فكان موقفا مرحليا انتقائيا وانتقاليا على طريق التغريب والتبعية الشاملة، وبذلك تنتفي أصالته نموذجاً مستقلا للتقدم والنهضة، بل ما هو في النهاية إلا مساومة على الأصل وتكيف مع النموذج الوافد وتصالح معه. ومن ثم لم يكن الموقف التلفيقي في حقيقته إلا خطوة تاريخية متراجعة لصالح الأنموذج الحضاري الآخر، بوعي من أصحابه أو من دون وعي. بهذا كان التوفيق حركة ذهنية شكلية وقالبا فارغا يملؤه القادرون على التحكم بحركة الواقع. أما الأنموذج الغربي للتقدم والنهضة فقد أمسى هو المتحكمَ بالواقع عبر الحضور الأوربي المباشر في مرحلة الاستعمار، ثم عبر النخب الوطنية القائدة والايديولوجيا التحديثية في مرحلة ما بعد الاستعمار المباشر، أو ما اصطلح عليه بالاستقلال.

وبناء على هذا التحديد للنماذج الحضارية للتقدم والنهضة، يحدد الكاتب منهجية بحثه في القيام بالأمرين الآتيين:

ـ قراءة نقدية تفكيكية لثقافة النخبة وايديولوجيتها والأطروحات النظرية التي تساندها.

ـ قراءة للثقافة المغلوبة على أمرها ولواقع جماعة المغلوبين، وهي قراءة يريدها الباحث ملتزمة ومتعاطفة مع المغلوبين، ومنحازة إليهم.

محتوى القراءة

يقدم الباحث في نهاية الفصل الأول من الكتاب مراجعة وصفية لمفاهيم النهضة والتقدم والتنوير والحداثة كما تصورها مفكرون عرب معاصرون، ويُضَمِّن هذا القسم مقتطفاتٍ مطولة أحيانا من كتب بعض هؤلاء المفكرين وشروحا وتعليقات تتصل بمفاهيم العقل والحرية والتقدم والإنسان والاستنارة والعقلانية والفردية والأمة والحداثة .. إلخ. ثم ينتقل في الفصل الثاني لاستعراض نماذج من القراءات الجديدة للمنتجات الفكرية لعصر النهضة العربي، ويصنف هذه القراءات في نمطين يتناول كل منهما بعدًا محددا.

البعد المعرفي الثقافي

في هذا المستوى يتعرض الباحث لعدد من المفكرين العرب الدارسين لفكر النهضة من أمثال الكاتب المغربي كمال عبد اللطيف الذي يؤاخذ فكر النهضة بسبب جمعه بين المفاهيم والمنظومات الفكرية الأوربية والمفاهيم الإسلامية العائدة للعصور الواسطى، دون التمييز بين أسس هذه المفاهيم وأبعادها ونتائج هذه الأسس والأبعاد في الفكر والممارسة، وهو ما يؤدي إلى تعليق الاختلافات وخلط أوراق الأفكار والأزمنة والعصور، فيصالح المتخاصم دون مراعاة حدود النظام والترتيب وقواعد إنتاج المنظومات النظرية. ومثل هذا الموقف يؤدي ـ حسب الكاتب المذكور ـ إلى إهمال الانتباه لتاريخية المفاهيم ودلالاتها الفلسفية، وما يختفي وراءها من مقاصد وأهداف وتجارب مجتمعية، لها شروط محددة هي ظروف تكوينها الخاصة في الزمان والمكان، الأمر الذي يكون له صدى واقعي يتمثل في الحاجة الملحة التي يجدها المصلحون إلى "أسلمة" كل القيم والمفاهيم والمؤسسات الأجنبية لكي يتم إعطاؤها شرعية الوجود، ويصبح عندئذ ما وفد من مفاهيم ومؤسسات ليس أجنبيا ولا غريبا، بل يجد سندا شرعيا وأصولا له في الإسلام. هذا بالنسبة للجيل الأول من المصلحين والرواد الذين انفتحت عيونهم على الغلبة الغربية فاندمجوا في سياقها بوعي أو بدون وعي.

أما الجيل الثاني من المفكرين العرب وهم ليبراليون في عمومهم، فإن عزلهم الأفكارَ والمناهج عن إطارها التاريخي والثقافي الذي تشكلت فيه جعلهم بسبب الفاعلية التلقائية لعمل المنهج الليبرالي يغفلون واقعهم الخاص ويطرحون ـ بتأثير من منطلقاتهم العقدية ومنهج تفكيرهم ـ قضيتهم على مدى نصف قرن وفقا لرؤية غربية عن التكوين النفسي والتاريخي لواقع مجتمعاتهم، فسقطوا بذلك في استنساخ تجربة في غير شروط تحققها. لقد رأوا أن الأخذ بشعارات البرلمانية التمثيلية، والتعليم، وتطوير واقع المرأة، والأخذ بالقيم الفكرية والسلوكية التي اتبعها الغرب، والأخذ بمبدأ التصنيع، وحسبوا أن ذلك سيؤدي تلقائيا إلى تطوير المجتمع وتقدمه مثلما تقدمت وتطورت أوربا، إلا أن ذلك قاد في الأخير إلى جعل النهضة والتحديث والإصلاح شعارات فاقدة لأي مضمون، وذلك أن دعاة المنهج الليبرالي لم يستطيعوا استيعاب الطابع التاريخي الخاص بهذا لمنهج،

أي نسبيته وخصوصيته وارتباطه بحقبة تاريخية معينة في مجتمعات محددة، وتورطوا في نقله كما هو إلى واقع تاريخي واجتماعي ومادي مختلف.

أما المفكر المغربي علي أومليل فهو يرى أن لكل عصر نظامه الثقافي، ولكل ثقافة منطقها المتحكم بها، وأن انتقال المعارف من نظام ثقافي إلى نظام ثقافي آخر من دون استيعاب الظرفية التاريخية والشروط المعرفية (الايبستيمولوجية) التي أنتجت هذه المعارف يفضي إلى انفصام هائل بين الفكر وسياقه الواقعي، إذ ليس لأي مفهوم دلالة مطلقة فوق الثقافات المتغايرة والمتغيرة. ويشير أو مليل في هذا الصدد إلى أنّ علاقة الفكر العربي الحديث بالواقع العربي "تتميز بتباعد هائل لأن هذا الفكر يلهث وراء (أو يهاجر إلى) مثال". وهذه الهجرة تنطبق في نظر أومليل على الاتجاه الإسلامي والليبرالي اللذين استغرقا في أطر مرجعية إسلامية أو غربية، وتعاليا على حركة المجتمع و"دينامية" علاقاته وتحولاته. أما طارق البشري في نقده لتجربة النهوض المصرية والتركية وبلوغهما الذروة في تقليد النموذج الغربي، فيرى أن الإصلاح يمكن أن يكون ضالا لا يفضي في السياق المأخوذ إليه إلى الأثر الذي كان مرجواً، لأن العبرة ليست في نقل المؤسسات أو اقتباسها، وإنما العبرة في فاعلية الإجراء المتخذ بقياس أثره في البنيان السياسي والاجتماعي والاقتصادي القائم. ويرى برهان غليون أن مأزق فكرة النهضة يكمن في الاعتقاد بأن الأخذ بنفس مبادئ الأوربيين يقود إلى التقدم بطبعه، بمعنى أننا بهذا الاعتقاد نكون قد ألغينا التاريخ وألغينا العلاقة التاريخية بيننا وبين الغرب، وألغينا كل صيرورة المسلسل التاريخي الاجتماعي الذي أدى بأوربا إلى ظهور الثورة الصناعية والثورة السياسية، واستبدال هذا المسار التاريخي المعقد بقرار لا تاريخي هو الأخذ أو عدم الأخذ بمبادئ الأوربيين.

كل ذلك يعني في نهاية التحليل أن الموقف التوفيقي الذي عبر عنه تيار الإصلاح الإسلامي الليبرالي لا يعبر ـ في رأي مؤلف الكتاب ـ عن موقف مستقل متماسك فكريا وثقافيا، لأن الخلط بين المفاهيم يربك الفكر والثقافة، ولا يؤسس لمقالة مستقلة بل يظل عملية انتقائية رجراجة.

البعد السياسي للقراءات حول النهضة

يورد الباحث تحت هذا العنوان نصوصا لمفكرين عرب ثم يعقب برأيه ونقده لهذه النقول. فالمفكر المغربي محمد عابد الجابري يرى أن جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها قد انطلقت بالدعوة إلى الانتظام في تراث والعودة إلى أصول. و هذه العودة إلى الماضي والاعتصام به إنما تتم من أجل تجاوزه هو والحاضر إلى المستقبل. وتتغير آليات النهضة عند وجود خطر خارجي لتصبح آليات دفاعية، وبذلك تتحول العودة إلى الماضي بقصد تجاوزه إلى ركون إليه واستغراق دائم فيه. إلاّ أن الخطر الخارجي ـ وهو يدفع إلى الماضي للاحتماء به ـ هو الذي يفجّر السؤال النهضوي بسبب الطبيعة المزدوجة التي يبدو فيها بوصفه ـ في الوقت نفسه ـ خطراً زاحفاً ونموذجاً مغرياً للحداثة والتقدم.

وبعد إيراد نصوص أخرى تتعلق بالبعد السياسي في قراءة النهضة، يخلص الباحث إلى أن عملية تحديد "ميكانيزمات" النهضة وآلياتها وتقييمها وتحقيب مراحلها التاريخية ورصد استجابة تياراتها الفاعلة، ليست عملية معبرة عن "وعي الذات"، وإنما هي تكرار لوعي الغالب ـ أي الغرب ـ وما يقدمه من "صورة" عن وعينا لذاتنا، الأمر الذي يجعل "مقياس قراءات تاريخ الفكر منذ بداية النهضة واليقظة تكراراً محليا يستعيد مسلمات يقدمها الغرب"، كما يقول الدكتور سهيل القش؛ أي أن الغلبة بما لها من تنظير ايديولوجي هي التي تشكل مرجعا للقراءات وتعوقها عن إمكانية إيجاد معايير خارج القوالب الفكرية والنظرية الأوروبية التي تسعى إلى إلغاء تاريخنا واختزاله وجعله تكراراً مملاً لتجارب أوربا في القرون الوسطى وما بعدها.

النهضة والتقدم في التجربة التاريخية العربية المعاصرة

ـ المجتمع والدولة لحظة الاصطدام بالغرب

يمكن النظر إلى تجربة محمد علي باشا السياسية وتجربة رفاعة الطهطاوي الثقافية بوصفهما تجربتين نموذجيتين معبرتين عن تجربة التحديث في الوطن العربي والإسلامي. لقد كانت حركة محمد علي في منطلقها تندرج في سياق حركة الاجتماع السياسي الإسلامي التقليدي وقوانينه الداخلية، أي يمكن

إدارجها ضمن صراع العصبيات وتوسعها بالمفهوم الخلدوني، وهي الخاصية التي تميزت بها مسيرة التاريخ العربي الإسلامي. وكان من الممكن أن يتسع نطاق هذه الحركة في المناطق التي خضعت تاريخيا للدولة الإسلامية، أي ما يسميه الفقهاء دار الإسلام. وهذا يعني أن هذه الحركة لم تكن حركة قومية أو إقليمية، فالعوامل التي حجمت المشروع وأعطته طابعا إقليميا عربيا، ثم مصريا، هي عوامل أوربية خارجية أملتها المصالح والحسابات الاستيراتيجية للغرب. وإذا كانت تقويمات معظم المفكرين العرب تجْمع على اعتبار هذه التجربة صاحبة الفضل الأول في إدخال النهضة والحداثة بوصفها مشروعاً عملياً متكاملاً، وفي الانطلاق للأخذ بأسباب القوة العصرية، فإن لهذه التجربة وجوها أخرى لابد من إبرازها. فقد اقترن تحديث الدولة منذ البداية بتحطيم الباشا الجديد للقوة التي رفعته إلى سدة الحكم من خلال تشتيته شملَ مشايخ الأزهر، ونفي زعيمهم السيد عمر مكرم إلى دمياط، وضرب موقع الأزهر الاجتماعي عن طريق السحب التدريجي للسلطة التعليمية من يد شيوخه، وإنشاء مدارس عسكرية وتقنية حديثة.

وما أن جاء العقد الرابع من القرن التاسع عشر حتى كان نظامٌ موازٍ للتعليم التقني واللغات قد تكوّن ونما لا يخضع للأزهر وتوجهاته. هكذا ومع مرور الزمن، أصبحت لمحمد علي نخبته المنفصلة عن الجماعة، وانقطعت بصورة شبه نهائية صلة الوصل الشرعية بين المجتمع والدولة، وبات الانفصال بين الصفوة الحاكمة والجماهير التي تشكل مادة مشروع محمد علي النهضوي ووقوده هو الظاهرة الأبرز. وعندئذ تمَّ "عصرُ" المجتمع المصري لصالح تحديث قسري تركز في السلطة المنفصلة عن الجماعة، وعرفت البلاد التجنيد الإجباري الواسع، وأعمال السُخرة، ولم تبق حرفةٌ أو مهنة أو ملكية قارة أو منقولة إلا ووضع الباشا عليها يده. وأصبحت الدولة تتربع في خواء اجتماعي كامل، وتمد أذرعها في كل الاتجاهات لتلتف على جسم المجتمع وتوحده وتعقلنه من الخارج وتُدْخِلَه في الدائرة الأوروبية من رأسه، أي من الدولة نفسها. وقد كان من شأن هذه التطورات أن جعلت من مشروع محمد علي صورة مأساوية لتركيز القوة وتجميعها في موقع واحد بشكل لا مثيل له في تاريخ الاجتماع السياسي الإسلامي. وقد تم ذلك من خلال دفع الاختلال الحاصل ـ قديما ـ في بنية الدولة

الإسلامية إلى أقصاه، مع تعميق القطيعة وإلغاء صلة الوصل الشرعية بين المجتمع والدولة ونخبتها الحديثة، الأمر الذي يصدق في وصفه قولُ الدكتور برهان غليون بأن "هذه النهضة لم تكن إلا نهضة البعض واختناق الآخرين"، أي نهضة النخبة والدولة السلطوية المركزية واختناق للجماهير، أو نهضة على هامش المجتمع، وهو ما كان يسهل زعزعتها من الخارج وتشويهها وتحويلها إلى رافد في تيار الهيمنة الغربية الكاسحة.

أما بالنسبة لوظيفة الثقافة وإسهامها في العملية التحديثية، فإن الطهطاوي يمكن أن يمثل علما من أعلام هذا الوظيفة وهذا الإسهام. فلقد نشأ الرجل وتشكل في سياق تجربة محمد علي ومشروعه التحديثي. وكان الموقع الذي احتله الطهطاوي يتطلب منه توفير المسوّغات الفقهية والسياسية لخيارات التجربة التحديثية. وبذلك فإنه لم يكن يصدر عن المنظومة المفهومية الفقهية فحسب، بل عن الفهم الرسمي السلطاني لهذه المنظومة كما يرى ذلك الجابري. وقد أدى ذلك بالطهطاوي إلى أن يرى" أن للملوك في ممالكهم حقوقا تسمى بالمزايا... فمن مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه"، "ومن مزايا ولاة الأمور أن النفوذ الملكي بيدهم خاصة لا يشاركهم فيه مشارك"، وأنه "كان المنصب الملوكي في أول الأمر في أكثر الممالك انتخابيا بالسواد الأعظم وإجماع الأمة، ولكن لما ترتب على أصل الانتخاب ما لا يحصى من المفاسد والفتن والحروب والاختلافات اقتضت قاعدة كون درء المفاسد مقدما على جلب المصالح اختيار التوارث في الأبناء وولاية العهد". وبذلك تكون وظيفة الثقافة والنخب المثقفة، والطهطاوي علم من أعلامها، في عملية التحديث العربية إسنادَ الدولة الكليانية ودعمَها في مشروع إخضاع المجتمع وعقلنته من خارجه، وذلك لأن القاعدة الثقافية ونخبها الحديثة مفصولة عن مجتمعها، ومحكومة في أقدارها ومصائرها بوظائف الدولة، على عكس ما كان عليه الأمر في تجربة التحديث الأوربية التي مثلت مسارا تاريخيا معقدا قاد المجتمعات الأوربية إلى نوع من تدجين السلطة، نهضت فيه النخب المثقفة بمهمة جليلة في الحد من نزوعات الهيمنة السلطوية، وفي جعل الدولة في خدمة مواطنيها. أمّا تحديث الدولة العربية الإسلامية فقد تمّ على حساب الوجود السياسي والاجتماعي للكتل الشعبية مما انعكس عليها انحلالا وتفسخا وتفككا وتغريبا وقمعا.

ـ مقاومة المغلوبين

لقد اقتصر التفكير في مسألة النهضة إلى حد الآن على النخبة الفكرية ومواقفها، ولكن ذلك ـ على ضرورته وأهميته ـ يبقى غير كاف لأنه مرتبط بتحليل مركبات ذهنية وإرادات ومثل عليا ونماذج ثقافية أكثر من ارتباطه بتحليل الواقع الموضوعي التاريخي الاجتماعي الذي يمثل موقف الجماهير ورد فعلها التاريخي إزاء المدنية الغربية الغازية. وقد لقي ذلك الواقع إهمالا وتجاهلا كبيرين، وخاصة من الفكر العلماني العربي، وهو ما يجعله في حاجة إلى قراءة خاصة تعيد الاعتبار للجماهير ولحركاتها وثوراتها وهمومها.

إن انهيار السلطنات الحاكمة ومختلف مؤسساتها السياسية والعسكرية والاقتصادية تحت سنابك الغزاة المستعمرين لم يستتبع انهيارَ المجتمع، بل على العكس من ذلك أثبتت معطيات الصراع بين النموذج الغربي الحديث والمجتمع الإسلامي أن الدولة لم تكن تشكل المفصل الوحيد المدافع عن المجتمع الإسلامي، بل لم تشكل هذه الدولة المفصل الأساسي في عملية الصراع هذه. فقد تركزت نقاط المقاومة وخطوطها أساسا عبر حركات إسلامية ذات طابع أهلي كان رد فعلها النمطي هو الرفض القاطع والكامل للغرب: رفضه بوصفه احتلالاً وهيمنة عسكرية وسياسية واقتصادية، ورفضه بوصفه أسلوباً في الحياة والتنظيم. ولكن هذه المقاومة قد اندحرت في الأخير على الرغم من البسالة الأسطورية لبعض قياداتها ورموزها، وهو ما مهد لقبول ردَّيْ فعل نمطيين آخرين هما المحاكاة والتوفيقية التصالحية مع الغزاة. وعلى الرغم من إخفاق المقاومة الأهلية، إلا أنها قد نجحت إلى حد كبير في صون شخصية الشعوب الإسلامية من الاندثار وحفظت هويتها من الضياع، وضمنت نوعا من التواصل التاريخي والثقافي الاجتماعي للشعوب الإسلامية في مواجهة زحف شمولي يريد أن يقطعها عن الأصول والهوية والتاريخ.

أما المقاومة الثانية أو ما اصطلح على تسميته بالحركات الوطنية ــ وهي الحركات التي نشأت في صفوف الفئات الحديثة بعد أن قطعت الغلبة الأوروبية بعض الشوط في تركيز علاقاتها الرأسمالية والسلطوية والثقافية وفي بناء أجهزة الحكم ومؤسسات الإدارة الحديثة ــ، فإنها نشأت لكي تنازع القوة المسيطرة على "اقتسام الأوْرَبة" وعلى حصة اقتصادية وسياسية. ولقد أخفق هذا الخيار

في تحقيق النهضة الحضارية، ذلك أن الإصلاح في ظل التسليم بالغلبة والتفوق الحضاري للغرب يعني تغيرا وتقدما وتحديثا وفقا لنموذج الغالب والمتفوق في الحضارة والثقافة، مما يؤول إلى مزيد من الاختلال والتفسخ في الهيئة الاجتماعية للشعب المغلوب. إن المسألة المركزية بالنسبة لتيار المقاومة الشاملة الأولى مسألة سياسية، و لم تكن مسألة ثقافة وتربية وتعليم وإصلاح جزئي. أما بالنسبة للمقاومة الثانية أو الحركات الوطنية فقد أدت ظرفية الاختراق والضغط الأوربي بالمفكرين للتعاطي مع الأفكار الاجتماعية والمبادئ السياسية الغربية لتنظيم المجتمع والتسليم بها واقعا لا مفر منه. ولكن موقفا من هذا القبيل كان يعني مزيدا من الإرباك والتفكك والانقسام الداخلي والضعف والتآكل. لقد استطاع المشروع الامبريالي أن يحتوي الصراع على أرضية علاقاته السياسية والاقتصادية وضمن منظوره ومفاهيمه، فأصبح السؤال الذي تطرحه الحركات الوطنية هو كيف نسرع في بناء الدولة الحديثة، وفقا للنموذج الغربي؟

ـ انكفاء الدين وغلبة مجتمع النخبة الحديثة : التغريب

لم يكن الاستعمار الغربي ليكتفي بالغلبة الظاهرة، وإنما كان يريد التوغل في عمق الإسلام لضرب القوة الباطنة، هذه القوة الكامنة في الدين برغم الهزيمة السياسية والعسكرية والانهيار الحضاري الشامل. وبما أن وجود الجماعة المسلمة ملتحم بالشرع، فإن نفي هذا الأخير وتطويقه وتهميشه وعزله بات يشكل همًا استراتيجيا عند الغالبين. غير أن واقع الهزيمة الكاسحة واستهداف عقيدة المغلوبين وثقافتهم ولحمة عراهم ورأس أمرها الذي هو الشرع، جعل المجتمع الأهلي لا يتردد في رفضه المطلق للتغريب وللخروج عن الدين، و لم يبق أمامه سوى التمسك بما يؤسس للجماعة كيانها، وبالتالي كان خياره أن يلجأ إلى الماضي بما هو ذكرى أمجاد وقوة يتعصب لها ويحتمي بها.

هذه العودة للماضي لم تر فيها النخب التحديثية إلا مظاهر للتقليد الأعمى، وترديد الظواهر الموروثة، وتكرار الحدث التاريخي في زمن دائري، وجمود الحركة ، واختصار الحياة برتابة العبادة. وفي الحقيقة نحن هنا أمام حركة منكفئة تبدو كأنها قاربت الفناء، إلا أن ذلك لا يقود إلى الفناء. وإنه وإن لم تكن هذه المقاومة هي الحل المثالي الأفضل، إلا أنها مثلت مرحلة تاريخية دفاعية سمحت

للمجتمع الإسلامي - في حدود معينة - بإعادة إنتاج نمط حياته ونسقها الخاص. غير أن النخب التي تفقهت على أساطين ثقافة الاستعمار في إطار تأهيلها لقيادة المجتمعات المتفسخة لم تر في هذه المقاومة وفي رموزها من النخب التقليدية إلا عائقا أمام التحديث و "العصرنة". وبعبارة أخرى رأت فيها حاجزا أمام المجتمع النخبوي الحديث الناشئ في سبيل الانتقال السريع والنهائي إلى مواقع الثروة والسلطة. غير أنه بفعل هذه النخب المتغربة لم يعد التغريب وقفا على جهود فردية بل تعدى ذلك إلى أن يصبح ثقافة وايديولوجية مهمتها تعميم التغريب بتحويله إلى فكر ومؤسسات ودول، وباختصار تحويل الغرب بما هو ثقافة وحضارة ونمط حياة إلى حالة داخلية. وكان ارتداء التغريب "ثيابا إسلامية" يعني أن الستار الحديدي الذي ضُرِب حوله قد بدأ يتهاوى، وبات التغريب يتسرب إلى داخل الجسم الإسلامي ليعلن بداية تناقض الجماعة مع ذاتها. وقد تم ذلك بوضوح في الدول الوطنية الحديثة التي قد يكون الكثير من زعمائها استغل قيم المجتمع التقليدي ومشاعره الإسلامية لغرض تعبئة الجماهير بهدف الحصول على مكاسب سياسية في المدى القصير. وما أن تمكنت هذه القيادات من تحقيق تلك المكاسب كجلاء الاستعمار، حتى أعلنت الحرب على تلك القيم والمشاعر الإسلامية ذاتها. فقاد ذلك إلى مزيد من الانكفاء على الماضي والتعصب للقيم والتقاليد بوصفه السلاح الوحيد الباقي. وبهذا المعنى يظهر التعصب بوصفه علاقة فارقة تكشف الجماعة بوساطتها عن إرادة التمايز عن الغرب الغالب وعن موقفها الرافض للأمر الواقع.

تجربة التقدم الراهنة: فتنة الحداثة

تحررت الدول العربية من الاستعمار وانتقلت السلطة من أيدي المستعمرين إلى أيد وطنية، وكانت وسيلة ارتقاء مدارج السلطة الجديدة هي -إلى حد كبير- العلم والتربية ونظام التعليم الحديث. وإذا كان المطلبان الإصلاحيان الكبيران للمفكرين النهضويين منذ نهاية القرن الماضي هما إصلاح المؤسسة السياسية من جهة وإصلاح التربية والتعليم من جهة ثانية، فإن تحقيق هذين المطلبين كان ركيزة لبناء مجتمع النخبة- نخبة الدولة الحديثة- واستمراريته. ولقد استندت ايديولوجيا النخب الحديثة في النهوض بمجتمعها وإدراجه في

سياق التاريخ العالمي إلى مفهوم مركزي هو مفهوم البناء القومي، وهو مفهوم يعد الدولة في العالم الثالث ضرورة لقيادة المجتمع نحو التلاحم الداخلي والتقدم الحضاري، وهو ما يشكل حجر الزاوية في ايديولوجيا "تقدمية" تمثل مصدرا لشرعية الدولة الحديثة. إلا أنه بعد أربع عقود من وهم البناء القومي وبناء الدولة الحديثة لم يتحقق الهدف المنشود بل تحقق عكسه. فالسيادة الوطنية تحولت إلى تبعية شاملة، والشرعية الداخلية تحولت إلى حكم القوة، والتنمية والتلاحم الداخلي إلى تنمية للتخلف، وتفكك اجتماعي وقومي متزايدين. فأصبحت دولة البناء القومي دولة للخراب القومي، وتحولت دولة المجتمع والأمة إلى دولة عداء للمجتمع وقهر للأمة، وأضحت الدولة الوطنية مجرد وكالة لقوى أجنبية. ولم تشهد المجتمعات العربية الإسلامية في ظل دولة التحديث لا إدارة عقلانية للموارد وتوزيع الثروة، ولا اندماجا للمجتمع في السياسة أوللسياسة في المجتمع. وظهرت الدولة الحديثة- وخاصة أثناء الأزمات- على حقيقتها قوة أكثر همجية وأكثر انحطاطا من نموذج الدولة السلطانية القديمة.

أما على الصعيد الثقافي وصعيد الوعي، فإنه عندما لم تنهض الذات التراثية من كبوتها ولم تحقق التقدم والتحضر وبقي العالم العربي على حاله، لم تجد النخب الحديثة من تفسير لهذا القصور إلا في التراث الذي نظر إليه علىأنه قيد يحرم الوعي من الانطلاق نحو العصر وقيمه ومنتجاته. ولكن في الحقيقة فإن مشروع الدولة الحديثة والتقدم العصري، هو المشروع الذي قاد المجتمع والدولة العربيين خلال العقود الأخيرة، وهو ما يعني أن نقد الفكر التقليدي أو السلفي عمل تضليلي، لأن الفكر التقليدي فكر مغلوب لم يكن في موقع سلطة القرار طوال المرحلة الماضية، وبالتالي فهو غير مسؤول عن الكوارث التي آل إليها المشروع التحديثي العربي.

لقد انتهى على الصعيد الثقافي صراع الأصالة والمعاصرة مع نشأة دولة الاستقلال بنصر كاسح للتيار العصري، تيار الحداثة. وظهر صراع جديد بين يمين الحداثة ويسارها وعلى ساحتها الداخلية، أي أصبح صراع النخب العربية- بعد أن كان صراعا بين القديم والحديث أو بين الفكر الديني والفكر العقلاني- صراعا بين مدرستين في فهم الغرب ذاته: المدرسة التقدمية

الاشتراكية والمدرسة المحافظية البرجوازية. وغُيِّب الفكر التقليدي عن ساعة الصراع وإدارة الشؤون العامة لصالح فكر الحداثة بشقيه، فكيف يحمل هذا الفكر المغيّب نتائج تجربة لم يشارك في صياغتها؟ وفي هذه الحالة يكون السؤال الحقيقي إنما هو السؤال الذي يطرح للبحث والنقد حصيلة قرن أو أكثر من تجربة الحداثة العربية التي انتهت إلى ما يسمى بـ "عصر الأزمة المفتوحة" أو "الانهيار الشامل" أو "الانحطاط المعاصر" أو إلى ما سماه المفكر الجزائري مالك بن نبي بالتكديس بدل البناء. فهل شهد الوضع العربي مع الأنظمة والنخب التحديثية الموجهة لدفة السياسة والثقافة والاقتصاد نهضة وحداثة؟ وهل قامت النهضة أم لم تقم؟ ولماذا لا يُسأل عن هذا الانحطاط والتخلف العربيين الراهني دعاة الحداثة والمبشرون بها؟ أليس لاستمرار ذلك وتفاقمه علاقة مباشرة بوجود تجربة الحداثة والنهضة المعاصرة وما نتج عنها من تحطيم للتكوينات الاجتماعية السياسية الثقافية التقليدية، ومن تركيز للسلطة واختلال للتوازن لصالح أجهزة الدولة التي انفصلت كليا عن المجتمع، ومن تزايد القدرة على القمع من خلال تحديث أجهزة القهر وآلاته المستوردة؟

وأخيرًا فإن الحداثة -كما طبقت في المجتمعات العربية الإسلامية – قد أضرت بإمكانية النهضة والتقدم الحقيقيين والنافعين. و قد أثبتت الوقائع التاريخية أن الأرضية الغربية التي سادت في بلداننا باسم شعار الحداثة لم تأت لتحقق تقدما وتطورا، بل دمرت عوامل التقدم والرقي حين حطمت مصادر الاستقلالية في النسق الاجتماعي الحضاري العربي الإسلامي، ذلك أن المحاولات النهضوية الإصلاحية لم تكن بمادة الكيان الحضاري التاريخي تطويرا وتعديلا، بل كانت انخلاعا أو عدولا عنه إلى وافد خارجي غريب، وهو ما يعني أن الخلل في مشروع النهضة بدأ مبكرا منذ تجربة محمد علي والطهطاوي، مرورا بطروحات محمد عبده ورشيد رضا، وانتهاء بمدارس التحديث في دول الاستقلال حيث تحولت جرعة التغريب والتفرنج أو "الأوربة" إلى عنصر رئيسي بل العنصر الوحيد في مشروع اختيارنا النهضوي، في حين كان الهدف منها التنوير والإحياء والمراجعة وليس أكثر من ذلك.

لقد أنتجت الحداثة مجتمعا عاجزا مفتونا منقسماً على نفسه بين جموع شعبية مجهّلة مفقّرة، مقصاة من كل الثمرات الإيجابية للحداثة، حاملة وزر هذا التحديث المغشوش، ومجتمع نخبة "أقلوي" (نسبة إلى الأقلية) منفصل عن المجتمع

التقليدي وقيمه وثقافته، مجتمع يعيش فكريا وعاطفيا في دول الغرب وعواصمه، ويقدر على التفاهم مع المجتمعات الغربية أكثر من قدرته على التفاهم مع مجتمعه الأم.

وعلى الرغم من كل ذلك لا يزال الفكر العربي لم يدرك بعدُ أن الحداثة يمكن أن تكون عنصر تفكيك وتدمير. ومع ذلك ليس المطلوب إلغاء الحداثة، بل المطلوب السيطرة عليها. إن المطلوب هو الوعي بأن الحداثة من موقع الغلبة السياسية والحضارية الشاملة لا يمكن أن تنشر وتعمم إلا الفتنة والتفسخ والتفكيك، وأن المسألة الأساسية هي: كيف يسيطر المجتمع الأهلي أو الأمة على الأدوات التحديثية كي لا تتحول إلى أدوات تدمير بدل أن تكون أدوات إعادة بناء المجتمع والأمة.

وفي النهاية يخلص الباحث إلى أنه قد فات أوان الاختيار الموضوعي بين الأصالة والحداثة، أو بين الموروث والوافد، ذلك أن هذا الصراع قد وقع تجاوزه و لم يعد قادرا على إنتاج الأسئلة والإجابات الموجهة لإمكانات النهوض. فمضمون النهضة الحضارية المأمول أن تسير نحوها الأمة تواصلاً مع منطق الاستمرارية التاريخية هو تحرير الإنسان من عبودية الأصنام السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الفكرية كافة، ومن دون ذلك لا يمكن للتقدم والحداثة أن يكونا صالحين ونافعين.

خلاصات وملاحظات

تتميز هذه الدراسة بطرح الأسئلة أكثر من اهتمامها بالأجوبة الجاهزة. وقد نجح الباحث في إثارة العديد من الأسئلة وفي تصويب أسئلة أخرى مطروحة من قبل وفي تدقيقها وتعديلها. فعدل سؤال الأمير شكيب أرسلان: "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟" إلى سؤال جديد يكمل هذا السؤال ويدققه هو: لماذا لم نتقدم نحن بعد زهاء قرن من محاولات النهوض والتقدم؟ وبذلك يكون الباحث قد وجه إصبع الاتهام إلى النخب والدول التي تبوأت قيادة مشروع النهضة والحداثة وانتهت به إلى الفشل الذريع والأزمة المفتوحة والانكشاف

الشامل. ثم يتساءل الكاتب عن طبيعة النهضة والحداثة التي جربناها وهل كنا شهدنا نهضة وحداثة؟ أم كانت جهود النهضة والتحديث مجرد تكديس بدل أن تكون بناء، ويتساءل كذلك عن كيفية سيطرة المجتمع الأهلي على الأدوات التحديثية كي لا تتحول إلى أدوات تدميرية.

لقد نافح الباحث عن الثقافة التقليدية ـ ثقافة المجتمع الأهلي والأمة أو ثقافة المغلوبين ـ وأنصفها في ظل هجوم مركز ضدها، وأدان المنهج التوفيقي الذي انتهى إلى أن يكون جسرا يعبر من خلاله التغريب إلى عقر الإسلام ووطنه، وبيّن عجز مفكري هذا المنهج عن استعاب تاريخية المفاهيم وارتباطها ببيئتها الاجتماعية والحضارية والشروط التاريخية لتكوينها وتبلورها، وانتهى إلى أن مفهوم الحداثة ـ كما شاع استخدامُه والدعوةُ إليه في الأدبيات العربية ـ ليس له من محتوى حقيقي من الناحية المعرفية والعلمية، وأنه لا يقدم أجوبة وحلولاً تلقائية لمشاكل الأمة، متهماً مجتمع النخبة الحديث ودول الحداثة والاستقلال الوطني، وكاشفا ما وصلت إليه تجاربها من كوارث على جميع الأصعدة السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

وإذا كان الباحث قد أصاب في مجمل ذلك، إلاّ أنه في نقده للتيار التوفيقي وأثناء تأكيده تاريخية المفاهيم ونسبيتها وارتباطها بظروف نشأتها، يبدو كأنما جعل من الثقافات والحضارات قارات معزولة تفصل بينها حواجز وموانع تعيق تواصلها وأخذ بعضها عن بعض وانتقال القيم والأفكار فيما بينها، أي أنه كأنما ألغى التواصل و"التثاقف" بين الحضارات والمجتمعات، أو على الأقل قلص هوامشه إلى أبعد الحدود. وإنه إذا صح تاريخيا في تجربة النهضة العربية الحديثة أن منهج التوفيق والاقتباس قد انتهى إلى تقويض الثقافة الأصل وأدمج المجتمع العربي الإسلامي في تيار التغريب و"الأوربة" بشكل مشوه، فليس الخلل في التوفيق والاقتباس في حدّ ذاتهما وإنما في الشروط التاريخية والمادية والاجتماعية التي رافقتهما أثناء هذه التجربة. وإذا كان المؤلف يشير إلى ذلك في أكثر من مكان، فإن حملته العنيفة على التجربة التاريخية في التوفيق والاقتباس ـ وهي تجربة مخفقة ـ قد تثير بعض الغموض حول المبدأ من أصله، وهو مبدأ لا يجب الحكم عليه من خلال تجربة مخفقة، فقد كان ولا يزال الأخذ والاقتباس بين الحضارات وسيلة للتواصل والتوارث والإضافة والتجديد.

لقد انتقد الباحث تجربة التحديث العربية بعنف وكشف مآلاتها ومآزقها مسميا الأشياء بأسمائها، وانتهى إلى اقتراح وجهة لمحاولات النهوض العربية تتمثل في خوض معركة النهضة على أرضية النضال من أجل الحرية وتحرير الإنسان من الأصنام الفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية. ولكنه انتهى ـ كما رأينا من قبل ـ إلى أننا اليوم بفعل تراكمات محاولات التحديث قد فاتنا أوان الاختيار الموضوعي بين الأصالة والحداثة أو بين الموروث والوافد. فعلى أي أرض سنقف إذن لخوض مشروع معركة النهضة والتحرر؟ وهل بلغ بنا الأمر إلى حد التشكك في الأرض التي سنقف عليها لمحاولة الانطلاق من جديد؟ وهل انتهى حقا زمان اختيار الأرض التي يسعنا الانطلاق منها؟ ثم هل بإمكاننا أن نختار ـ من أجل بناء ونهضة حقيقيين ـ أرضا غير أرض الأصالة، قاعدةً للانطلاق، منفتحة على إنجازات البشرية المختلفة لاستيعابها ودمجها في تربتنا الحضارية والثقافية؟

إن عمل فادي إسماعيل على أهميته الكبيرة وعلى الرغم من الجهد الذي قام به للدفاع والمنافحة عن الثقافة التقليدية والقيم الموروثة والجماعة المغلوبة ومقاومتها البطولية التي حفظت تواصل الأمة مع تاريخها وتراثها، إن ذلك كله على جلالة قدره وأهمية نتائجه قد أهدره الباحث من خلال النتيجة التي ختم بها بحثه، وهي الانبتات عن الأرض التي من المفترض أن يقف فوقها وينطلق من قاعدتها في مشروعه للتحرر مقدمة للنهضة والتحديث النافع، عندما تصور أن هذه الأرض قد فاتنا زمان الوقوف عليها بعد أن تراكم فوقها جليد قرن من التشويه والتحديث المغشوش.

إن الحرية اليوم في رأينا ليست إلا ساحة للمعركة من أجل استيعاب الحداثة وهضمها والسيطرة عليها والإضافة إليها، ولكن على أرض الأصالة والموروث الذي يظل في حاجة إلى إحياء وغربلة وتفعيل لمجمل قيمه وبقايا مؤسساته حتى يكون ذلك مدخلنا إلى تقويم الحداثة والإضافة إليها. وإذا كان اليوم من الصعب التخلص من ركام قرن ونيف من ثمار الجهود المركزة للدول والنخب في تحقيق أكبر قدر من التحديث الذي آل إلى المسخ والتشوه، فإن ذلك لا يجعلنا نتوقع إمكانية للنهوض الحقيقي على أرض ثالثة لا هي أرض التحديث

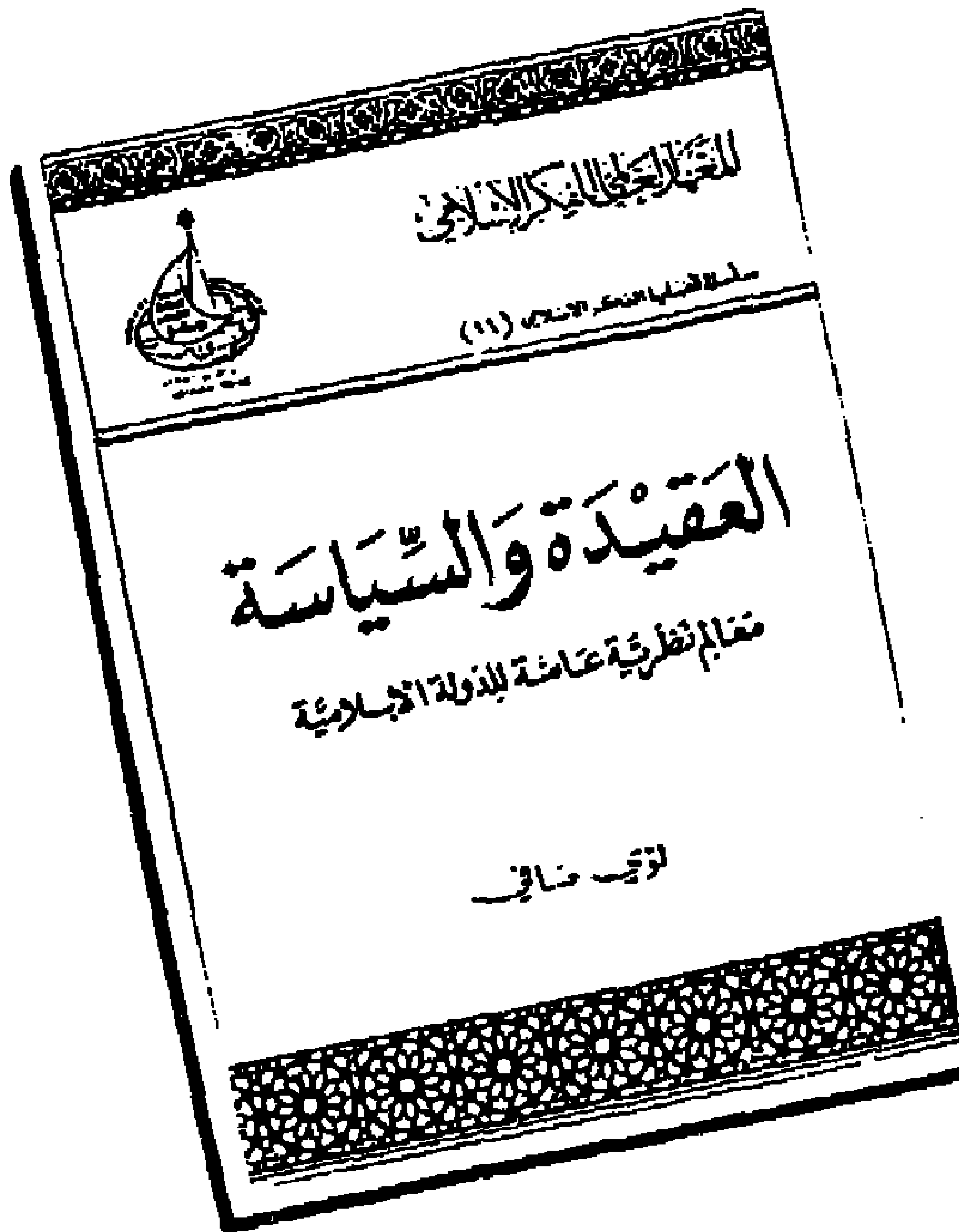
ولا هي أرض الأصالة. وستظل أرض الأصالة والموروث هي وحدها الأرض المناسبة للنهوض إذا ما وقع تفعيل هذا الموروث وتجديد طاقته الحيوية.

وأخيرًا فإن أي نقد يوجه لهذا العمل لا يمكن أن يقلل من أهميته بوصفه عملاً نقدياً جدياً يقدم كشف حساب صارم للتجربة العربية في التحديث والنهضة وللنخب العربية التي وجهت سهام النقد والتفكيك للتراث وللثقافة التقليدية وللقيم الموروثة دون أن تطرح السؤال عن سلامة مشروعها وجهودها التحديثية التي انتهت بالوضع العربي إلى تنمية التأخر والتخلف بدل تحقيق التقدم والتحديث.

يصدر قريبًا عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

العقيدة والسياسة



للدكتور
لؤي صافي

محاولة منهجيَّة لاستخلاص قواعد سياسيَّة كليَّة قائمة على معيار إسلامي، مع تفنيد الاعتراضات العلمانيَّة والتقليديَّة المتوقعة.

عنوان الكتاب: **نحو نظام نقدي عادل**

المؤلف: **الدكتور محمد عمر شابرا**

الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية، ١٩٩٢، (٤٠١صفحة).

مراجعة: **محمد النوري***

هل يمكن إبطال الربا في الاقتصاد الحديث؟

هذا هو موضوع البحث المتميز للدكتور محمد عمر شابرا في كتابه : **نحو نظام نقدي عادل: دراسة للنقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإسلام**، الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية، والصادر ضمن "سلسلة إسلامية المعرفة " للمعهد العالمي للفكر الإسلامي عام ١٩٨٧.

وتميز هذا الكتاب يكمن في كونه أولَ معالجة إسلامية شاملة ومتكاملة لمشكلة الربا، وكيفية إلغائه وإبطاله من الاقتصاد الحديث بطريقة علمية، وربطه ببقية عناصر النظام الإسلامي الأخلاقية والاجتماعية والثقافية.

لقد مرّ البحث الاقتصادي الإسلامي في هذا المجال ـ مثلما أشار إلى ذلك الأستاذ خورشيد أحمد في مقدمة الكتاب ـ بمراحل ثلاث:

* **الأولى** بدأت منذ أواسط الثلاثينيات ببداية الصحوة الإسلامية الحديثة، حيث بدأ مفكرو الصحوة وعلماؤها في مواجهة المشكلات الاقتصاديّة والاجتماعية المعاصرة، ووجهوا اهتمامهم إلى مشكلة الفائدة الربوية. وعلى الرغم من تناولهم لهذه القضية دون أن يتعمقوا فيها، إلا أنهم أفلحوا في إبراز

---

* باحث من تونس في قضايا التنمية والاقتصاد الإسلامي. ماجستير في الاقتصاد من جامعة السوربون، فرنسا، ١٩٨٣م.

الموقف الإسلامي والدفاع عنه، ودعوة المجتمع إلى تغيير المؤسسات الاقتصادية لتتوافق مع مبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها.

* **المرحلة الثانية** كانت مع بداية السبعينيات حيث توجه اهتمام رجال الاقتصاد المسلمين إلى التفكير في البديل الإسلامي للبنوك الربوية. فبدأ التحليل الاقتصادي لحكمة تحريم الربا، وتعينت المحددات الرئيسة لشكل النظام البديل للأعمال المصرفية والمالية الخالية من الربا. وتعددت المؤتمرات والندوات حول الاقتصاد الإسلامي في جانبه النقدي والمصرفي. ولعل أهم إسهام فكري وعملي في هذا المجال ما قدمه مجلس الفكر الإسلامي الباكستاني في تقرير أعدته مجموعة من الخبراء الاقتصاديين والمصرفيين حول كيفية إلغاء الفائدة من الاقتصاد، وهو أول برنامج شامل ومنظم لإلغاء الربا من الاقتصاد الحديث، وأول محاولة لتطوير نموذج اقتصادي بلا فائدة [1].

* وأمّا **المرحلة الثالثة** فتبدأ مع مطلع الثمانينيات، حيث بدأ الانتقال من النظرية إلى التطبيق، ومن التصور إلى الممارسة، وانتشرت حركة البنوك والمصارف الإسلامية حتى أصبح هناك حوالي أربعين مصرفاً ومؤسسة مالية واستثمارية تعمل على غير أساس الفائدة في العالم، منها اثنتان تعملان على أساس متعدد الجنسيات (البنك الإسلامي للتنمية، ودار المال الإسلامي).

ومع بداية التسعينيات يدخل الاقتصاد الإسلامي **مرحلته الرابعة** التي تتمثل - في رأي الأستاذ خورشيد أحمد - في البحث عن مزيد من التصفية والتطوير: تصفية النظرية، وتطوير الممارسة، وتقويم المؤسسات الناشئة على محك الأهداف المرسومة.

وفي نظر الأستاذ خورشيد أحمد فإنه بقدر ما كان تقرير مجلس الفكر الإسلامي الباكستاني بشأن إلغاء الفائدة من الاقتصاد تتويجا للمرحلتين الثانية والثالثة، فإن بحث الدكتور عمر شابرا هو إعلان عن بداية المرحلة الرابعة.

من هنا تأتي قيمة هذا الكتاب ومكانته في البحث الاقتصادي الإسلامي المعاصر، فهو أول دراسة شاملة للنظام النقدي الإسلامي، وأول معالجة متكاملة للبديل الإسلامي في مجال النقود والمصارف. وهو قبل ذلك وبعده، دليل عملي

---

[1] مجلس الفكر الإسلامي الباكستاني: إلغاء الفائدة من الاقتصاد، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة، ١٩٨٢.

لتحويل الاقتصاد الربوي إلى اقتصاد إسلامي قائم على المشاركة بدل الفائدة. كيف ذلك ؟

إشارات الخطر

يستهل الكاتب بحثه بتحليل جذور الأزمة في الاقتصاد الحديث، حيث يرى أنه من "الخطأ البحث عن مصدر الأزمة في أعراضها الظاهرية وهي: الاختلالات الهائلة في الموازنات، والتوسع النقدي المفرط، والعجز الكبير في موازين المدفوعات، وعودة اتجاهات الحماية ...، فتكون النتيجة أن تصبح وسائل العلاج المعتمدة كالمسكنات، تخفف من حدة الأزمة تخفيفا مؤقتا فحسب، لتعود هذه الأزمة إلى الظهور بعد زمن قصير أكثر عمقا وأشد خطورة"(ص ٢٨).

و الأقطار الإسلامية لا تختلف، في نظر شابرا، "عن غيرها في هذا الباب، فهي تواجه نفس المشكلات التي تواجهها الأقطار الأخرى، ذلك بأنها تقلد الغرب تقليدا أعمى في كل شيء، وترتكب نفس الخطأ في اعتبار الأعراض فقط، وليس فيها أي جهد جاد لمعرفة المصدر الأساسي لمشكلاتها، واختيار استراتيجية ملائمة لحل هذه المشكلات في ضوء قيمها الخاصة ومعتقداتها"(ص ٢٨).

وتبدو جذور الأزمة في نظر الكاتب من منظور إسلامي أعمق من ذلك بكثير، ولا يمكن حل المشكلات من خلال تغييرات تجميلية سطحية، بل هناك حاجة إلى إصلاح شامل.

فتحت وطأة الانحلال الخلقي المستمر وسيادة النزعة الاستهلاكية اختل التوازن في التصرفات والميول، وأصبحت تلبية الحد الأقصى من الرغبات من خلال معدل "مرتفع" للنمو الاقتصادي، هي الهدف الأول للحياة في أنحاء العالم كافة. وتم توجيه الجهاز الإنتاجي كله توجيها كاملا لتحقيق هذا الهدف بغض النظر عما إذا كانت هذه الرغبات ضرورية أو غير ضرورية للوفاء بالحاجات الإنسانية ولتحقيق الرفاه البشري العام. فهناك تشكيلة هائلة من الرغبات غير المشروعة، منها الإباحية، ومنها "الموضات الخاوية" من الهدف، والتغييرات غير الضرورية في "الموديلات". ويتم باستمرار تعزيز الرموز المزيفة للأبهة، والتنافس

على الاستهلاك التفاخري، الذي يولد التوترات الاجتماعية بزيادة حدة التنافس غير الصحي لمجاراة سرعة استهلاك الجيران لسلع التباهي.

وهكذا كانت النتيجة اتساعاً في الفجوة الاجتماعية والاقتصادية بين الأغنياء والفقراء. ولم تُشْبَع تماما بعضُ الحاجات الأساسية للفقراء كالغذاء والكساء والتعليم والصحة والسكن. وثارت مشكلات جديدة للفقراء بسبب التضخم وتلوث البيئة، وهذا ما زاد أحوالهم سوءاً. وبهذا أصبحت فكرة المعدل المرتفع للنمو الاقتصادي موضع هجوم من المفكرين الاقتصاديين والاجتماعيين.

المأزق الاقتصادي

يرى شابرا ـ تأسيساً على ذلك ـ أنّ المأزق الاقتصادي الذي يواجه الاقتصاد الحديث، نشأ نتيجة الدور السلبي الذي يمارسه النظام النقدي والمصرفي الذي ظل متواطئا في إدامة النهم على الاستهلاك، وفي توسيع شهوة الاقتراض، وهذا ما أدى إلى تناقص معدلات الادخار، والتوسع في إصدار النقود. وقد نتج عن ذلك تسريع معدل التضخم الذي أصبح الآن واحدة من أكبر المشكلات التي يواجهها الاقتصاد العالمي.

والمخرج الوحيد من هذا المأزق لا يتم إلا من خلال الترقية الخلقية للفرد على أساس عقيدة تغيّر نظرته الكلية للحياة وتحثه على التصحيح طبقا لقيم خالدة معيّنة. ويتعين أن تعزز هذه العقيدة الأخوة الإنسانية بتحقيق المساواة الاجتماعية بين الأفراد كافة، وإزالة الظلم الاقتصادي والتوزيع غير العادل للدخل والثروة.

ويضيف المؤلف أنه لابد لهذه العقيدة من أن تكفل نظاما اقتصاديا عادلا وإحسانيا، يعيد للإنسان كرامته، ويؤمن له عملا ومستوى معيشيًا طيبا. يتعين على هذه العقيدة تهيئة التوازن بين الطلب على الموارد وعرضها، وأن توجه الموارد الوطنية كافة إلى إنتاج السلع والخدمات المطلوبة لتحقيق الإشباع "المتوازن" للحاجات الفردية والوطنية كافة دون تشجيع الإسراف أو توليد حالة تضخمية.

اقتصاد المستقبل

والهدف الرئيس من الكتاب هو بيان ذلك في ضوء الإسلام. فللإسلام مزايا فكرية تمكنه من تقديم برنامج لحل عادل وعملي للمشكلات التي يواجهها الاقتصاد الحديث، وذلك بشرط توافر الإرادة السياسية الضرورية لغرس تعاليمه وإقامة إصلاحاته. إن التحدي الذي يواجه الأقطار الإسلامية بشكل خاص هو كيفية تصميم نظام نقدي ومصرفي، وتشغيله بشكل يتفق مع الشريعة الإسلامية، ويمحق الربا، ويساعد في تحقيق التنمية.

ويخلص المؤلف من خلال تحليله للأزمة الاقتصادية الراهنة إلى أن اقتصاد المستقبل ـ إن أريد لهذه البشرية تحقيق الرفاه الحقيقي والقضاء على المظالم الاقتصادية والفوارق الاجتماعية ـ لن يكون سوى اقتصاد إسلامي.

طبيعة الربا

من أهم تعاليم الإسلام في إقامة العدالة وإزالة الاستغلال في المعاملات تحريم كل مصادر الإثراء غير المشروع. ويعتقد الكاتب أن أحد المصادر الخطيرة للكسب غير المشروع الحصولُ على أي كسب نقدي في صفقة من الصفقات بدون تقديم قيمة مقابلة معادلة له. وليس الربا إلا مصدرا بارزا للكسب غير المشروع.

وقد حلل المؤلف في ملحق خاص طبيعة الربا وأنواعه وحكمة تحريمه بيّن كيف أن الربا ليس مصدرا للظلم الاجتماعي فحسب، بل هو أيضا سبب في سوء تخصيص الموارد، وفي نمو ضال، وفي الاضطراب الاقتصادي، وعدد آخر من المشكلات الاقتصادية.

والربا في الشرع وفي الاصطلاح يعني الزيادة التي يشترط المقرِضُ على المقتَرِض دفعها مع أصل القرض لأجل إقراضه أو لزيادة مدته. وبهذا المعنى يكونَ للربا مدلول الفائدة نفسه بإجماع فقهاء الإسلام كلهم بلا استثناء.

وللربا في الشرع معنيان:

١ـ الأول ربا النسيئة ويسمى أيضا ربا الديون، أو الربا المحرم لذاته، أو الربا الجلي. وينطبق على فائدة الدين. وهو الربا الذي عناه الرسول صلى الله عليه

وسلم في قوله: "لا ربا إلا في النسيئة" [٢]. وتحريم ربا النسيئة يعني أساساً أن التحديد المسبق لعائد إيجابي على القرض مكافأةً في مقابل الانتظار أمر لا يقبله الإسلام.

٢ ـ والثاني هو ربا الفضل، ويسمّى ربا البيوع، أو الربا المحرم تحريم وسائل، أو الربا الخفي. ويتوسع المؤلف في تحليل مفهوم هذا الضرب من الربا، لأنه بالمعنى الاصطلاحي هو الزيادة في مبادلة المتجانسين يدا بيد. والحكمة من تحريم ربا الفضل هي أن الإسلام لا ينشد إبطال الاستغلال الموجود في مؤسسة الفائدة فحسب، بل ينشد إبطاله أيضا من كل أشكال المبادلات التجارية، تلك الأشكال التي يشملها ربا البيوع أو ربا الفضل الذي تندرج فيه كل الصفقات الحاضرة التي يقوم فيها أحد الطرفين بالدفع النقدي والآخر بالتسليم الفوري للسلعة.

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى التمييز بين رِبا البيوع وربا الفضل، لأن الأول شامل لربا الفضل وربا النَّساء معاً. وربا النَّساء في الاصطلاح هو غير ربا النسيئة، فالأول في البيع والثاني في القرض. والحقيقة أن الأحاديث الواردة في شأن ربا البيوع قد قررت قواعد المبادلة العادلة، فلا تتم العدالة في مبادلة المتجانسين إلا إذا اتحد النوع (مثلا بمثل) والكم (سواء بسواء) والزمن (يدا بيد).

ولما كان الظلم المرتكب في الربا قد يشمل المبادلات التجارية، فإن ربا الفضل يتناول كل هذه الضروب من الظلم والاستغلال. الأمر الذي يتطلب منع التلاعب والغرر والمضاربة واحتكار البيع والشراء. لذلك تم حظر عدد من البيوع غير الشرعية في الشريعة الإسلامية بغرض المحافظة على حق المشتري والبائع، من ذلك : النجش (وهو التلاعب والتواطؤ)، وغبن المسترسل (غش الزبون الساذج)، وبيع الحاضر للبادي، وتلقي الركبان (وهو يتضمن التواطؤ على احتكار الشراء أو البيع، أو الاستغلال بهدف خفض أو رفع الأسعار بما لا تسيغه ظروف السوق)، والغرر، والمحاقلة والمنابذة والملامسة والمزابنة، وهي كلها بيوع تنطوي على جهالة أو مضاربة أو قمار.

---

[٢] لفظ النسيئة مشتق من نَسَأ بمعنى أجّل، أخّر، أنظَرَ.

فكل هذه الإجراءات تهدف إلى منع أية ممارسة تجارية تؤدي إلى الاستغلال أو تقييد المنافسة الشريفة.

البرنامج الإسلامي

ويشتمل البرنامج الإسلامي في نظر الكاتب على معالجات ظرفية سريعة ومعالجات استراتيجية هيكلية وأساسية .

ويتمثل الضرب الأول من هذه المعالجات في ضرورة إدخال بعض الاصلاحات الأساسية طبقا للقيم التي يدعو لها الإسلام مثل الاعتدال في الإنفاق، والقضاء على الاكتناز، والفاعلية في استخدام المدخرات، وتجنب الهدر في استغلال الثروات.. إلخ.

أما الضرب الثاني فيشتمل على عدد من الخطوات ذات البعد الاستراتيجي التي يتعين اتخاذها لإحداث التحوّل والأسلمة التدريجية للاقتصاد. ويلخص المؤلف هذه الخطوات فيما يأتي:

١ ـ زيادة نسبة التمويل بالمشاركة: وهذا يعني أن الالتزام بإلغاء الفائدة يعني أن كل العمليات المالية القائمة حاليا على أساس مزيج من أموال المشاركة والقروض بفائدة تصبح قائمة بالدرجة الأولى على التمويل بالمشاركة. وبالتالي يطلب من المنشآت الفردية والشركات أن تزيد قاعدة المشاركة زيادة مناسبة عن طريق زيادة رأس المال، أو قبول انضمام شركاء جدد لإشباع حاجاتهم الرأسمالية كافة.

وحيثما كان ذلك مجديا، يجدر بالشركات الكبرى أن تتحول إلى شركات مساهمة. وعلى جميع شركات المساهمة الموجودة أن تطرح أسهماً إضافية لاستخدام حصيلتها في تغطية سندات ديونها.

٢ ـ بعد توسيع قاعدة المشاركة بدل الفائدة الربوية يجب تنظيم مخزون النقود السوداء (الناجمة عن التهرب الضريبي) التي منفذها الوحيد عادة هو الهروب إلى الخارج أو الاستهلاك التفاخري، وجذبها إلى دائرة الاستثمار.

٣ ـ يجب إلغاء المزية التي تتمتع بها "الفائدة الربوية" من حيث اعتبارها نفقة قابلة للتنزيل ضريبيا، ويجب إعادة النظر في قوانين الضرائب، وذلك بمعاملة مدفوعات الفائدة على قدم المساواة مع الأرباح الموزعة وغير الموزعة، يجب فرض الضرائب على الأرباح الإجمالية (غير الصافية) قبل دفع الفوائد.

ومن المرغوب فيه فرض معدل علـى نصيب الفـائدة مـن الدخـل الإجمـالي أعلى من المعدل المطبق على الأرباح، وذلك من أجل التحول السريع إلى هيكل تمويل قائم على المشاركة فقط.

٤ ـ ترشيد الهيكـل الضريبي حتـى لا يصبـح مثبطـا ومعيقـا للاستثمار، أو يسهم في هروب رأس المال إلى الخارج، أو تحويل الأربـاح إلى نقـود "سـوداء". لذلك فإن الاقتصاد الإسـلامي لا يسـمح بوجـود هيكـل ضريبـي غـير عـادل يعاقب الأمناء ويحدث نزعة للتهرب من الضرائب.

٥ ـ تشجيع إنشاء مصارف الاستثمار وشركات توظيـف الأمـوال لإتاحـة الفرصة لرأس المـال للقيـام بالاسـتثمارات الضروريـة فـي التجـارة والصناعـة ، وذلك بتوفير فرص الاستثمار المربحة للمدخرين.

٦ ـ تقليل سـلطة المصـارف، وذلـك بـالحد مـن سيطرتها علـى العمليات المصرفية وتوجيهها الأموال إلى النشـاطات غـير المنتجـة مثـل المضاربـات الماليـة وأعمال المصافق (البورصات).

٧ ـ تنظيـم أكثر كفاءة للأسـواق الماليـة، لمساعدة المنشـآت التجاريـة علـى الوصول إلى المال دون صعوبة، وتقديم السيولة بالأوراق المالية والأسهم، وذلك من خلال كبح الحركات الشاردة وغير الصحية في أسـعار تلـك الأوراق، مثـل المضاربة المخلة بالاستقرار والقائمة على الشـراء والبيـع الآجـل لـلأوراق الماليـة وعلى التغطية بدون أية نية للتقابض الفعلي.

إن المضـاربين يقفـون، في سـوق الأوراق الماليـة، علـى طـرفي نقيـض مـع المستثمرين الحقيقيين الذين يشترون ويبيعون مع التقابض. وعليه لا بد من إلغـاء المشتريات بأسلوب التغطية وذلك لوضع حـدّ للمضاربـات المسعورة والمحافظـة على صحة أسواق الأوراق المالية.

إن إلغاء المضاربة المالية واتباع نظـام شـراء الأسـهم نقـدا تخدمـان المصلحـة العامة الكبرى في تثبيت صحـة الأسـواق الماليـة، وهـو أمـر مهـم جـدا لتشـغيل الاقتصاد القائم على المشاركة تشغيلا فعّالا.

ولاشك في أن إبطال الربا في الاقتصاد مـن شـأنه أن يقضـي تدريجيـا علـى أشكال المضاربة المالية غـير المنتجـة، وأن يحمـي المسـتثمرين الحقيقيـين، ويكبـح

الممارسات التجارية غير العادلة، ويقضي بالتالي على التلاعب بأسعار الأسهم من جانب السماسرة والوسطاء وكبار حملة الأوراق المالية.

تلك هي أهم الخطوات الهيكلية والتغييرات الاستراتيجية التي يجب - في رأي الدكتور محمد عمر شابرا - إدخالها لأسلمة الاقتصاد، وإحلال المشاركة محل الربا، وتمهيد الطريق لإجراء الإصلاحات الرئيسة الأخرى.

وبعد هذه الخطوات المنهجية ينتقل الكاتب إلى اقتراح مجموعة من المؤسسات اللازمة لإحداث هذا التحول، وإلغاء الربا من الاقتصاد، على أساس أن تلك المؤسسات تمثّل الإطارَ التنظيميَّ الذي يضمن حصول التغييرات الأساسية المقترحة.

ومع أن هذه المؤسسات - كما يشير الكاتب - قد لا تختلف ظاهريا عن مؤسسات النظام الرأسمالي التقليدي، إلا أنها تختلف في جوهرها عنها، وذلك لأن أهداف هذه المؤسسات وآلياتها وسلطاتها ومداها ومسئولياتها تختلف اختلافا كليا عن مثيلاتها في إطار ذلك النظام.

ويضم الإطار المقترح شبكة من المؤسسات المالية اللازمة مثل: المصرف المركزي، والمصارف التجارية، والمؤسسات المالية غير المصرفية، ومؤسسات الائتمان المتخصصة، وهيئة تأمين الودائع، وهيئة مراجعة حسابات الاستثمار.

وقد ناقش المؤلف مجالات هذه المؤسسات ومسؤولياتها، واحدة تلو الأخرى، وبيّن وظائفها وحلل الفوارق الرئيسة بين هذه المؤسسات، ومثيلاتها القائمة على مبدأ الفائدة الربوية. وتتلخص هذه الفوارق فيما يأتي:

١ - لا يشكل إلغاء الربا الفارق الأول والأساسي بين المصارف التجارية التقليدية الربوية، والمصارف الإسلامية اللاربوية، بل هناك فوارق رئيسة أخرى لا تقل عنه أهمية.

٢ - تختلف أهداف المصارف الإسلامية، عن أهداف البنوك التقليدية، فهي تستخدم الودائع كافة التي ترد من الجمهور لخدمة المصلحة العامة وتحقيق أهداف الإسلام الاقتصادية والاجتماعية، وليس همها فقط زيادة أرباحها إلى أقصى حد ممكن.

٣ ـ إن المصارف الإسلامية مصارف شاملة ومتعددة الأغراض، وليست مصارف تجارية محضة. فهي تتعاطى نشاطات الاستثمار مثلما تتعاطى النشاطات التجارية والأعمال الأخرى.

٤ ـ من المفترض أن تكون المصارف الإسلامية أكثر حذرا من المصارف الربوية في تقويم الطلبات المقدمة إليها لمنح التمويل بالمشاركة. فلا يمكنها مثلا دعم القروض بالضمانات وعدم المشاركة في المخاطر. وبالتالي عليها أن تكون أكثر انتباها في معاملاتها، وأن تلتزم القواعد الصحية في عملية الاقتراض، وأن تزيل كل ممارسات الاقتراض غير المرغوب فيها.

٥ ـ إن المشاركة في الربح والخسارة تؤدي إلى إقامة علاقات أوثق بين المصارف وأصحاب المشاريع، وهي الصفة المميزة للمصارف المتعددة الأغراض. وبالتالي يمكن للمصرف الإسلامي أن يقوم بوظيفة الخبير الفني ومستشار التسويق، وأن يكون المنشط لعملية التنمية.

ولما كانت المصارف الإسلامية تعمل في إطار المشاركة في الربح والخسارة، فإن الربح يجتذبها أكثر من الضمان. ولهذا فإنها أكثر استعدادا للبحث عن الموهبة والابتكار، والكفاءة الواعدة بدلا من البحث عن مجرد الضمان. وحتى ترتفع بأرباحها إلى أعلى حد ممكن في إطار قيم الإسلام، قد تكون هذه المصارف أكثر استعدادا لتمويل أصحاب المشروعات الواعدة بربح أعلى.

أشكال التمويل بالمشاركة

ثم ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى شرح أهم أشكال التمويل الإسلامي المجمع عليها في المصارف الإسلامية، وهي أشكال قائمة على أساس المضاربة أو الشركة المساهمة.

فالمضاربة ـ في المفهوم الإسلامي شكل من أشكال الشركة تختلف عن معنى المضاربة المالية بالمفهوم الاقتصادي الحديث ـ يقدم فيها أحد الطرفين المتعاقدين ـ ويسمى صاحب المال أورب المال ـ قدرا محددا من رأس المال، بينما يقدم الطرف الآخر ـ ويسمى المضارب (المنظم) ـ التنظيم والإدارة للقيام بأي مشروع بهدف تحقيق الأرباح [٣].

---

[٣] لكلمة "مضاربة" مرادف آخر هو القراض وهو اللفظ المستخدم عند المالكية والشافعية.

أمّا في حالة الشركة فهناك نوعان: شركة ملك وشركة عقود.

وتنطوي شركة الملك على وجود ملكية، وتنشأ حينما يقوم شخصان أو أكثر بامتلاك أحد الأصول ملكية مشتركة دون وجود اتفاق مشاركة رسمي، كالميراث أو منحة أرض أو عين تقبل أولا تقبل التقسيم. وشركة الملك نوعان: اختيارية وجبرية.

وبالمقابل فإن شركة العقود مُشارَكة صحيحة لأن الطرفين يدخلان بإرادتهما في اتفاق تعاقدي للاستثمار المشترك واقتسام الأرباح والمخاطر. وكما هو الحال في المضاربة، يمكن توزيع الأرباح بنسبة عادلة يتفق عليها الطرفان. أما الخسائر فيمكن اقتسامها حسب نسبة مساهمة كل شريك في رأس المال.

وتنقسم شركة العقود في كتب الفقه إلى أربعة أقسام هي: المفاوضة (سلطة والتزام كاملان)،

والعِنان (سلطة والتزام مقيدان)، والأبدان (عمل ومهارة وإدارة)، و الوجوه (شهرة وسمعة ائتمانية وعلاقات).

وهذه الشركات ما هي ـ بداهةً ـ إلا نماذج نظرية. فمن الناحية العملية قد يسهم الشركاء بالمال وبالعمل وبالإدارة والمهارات والائتمان والشهرة أيضا ولو تفاوت مدى إسهام كل منهم.

أما شركة المساهمة فهي شكل حديث من أشكال تنظيم العمل، ولها كيان قانوني مستقل، وبالتالي فهي لا تظهر في أي بحث فقهي قديم. غير أن أقرب شكل لها هو بيت المال والمسجد والوقف وشركة المفاوضة.

وقد اتفق الفقهاء المعاصرون على جواز شركة المساهمة عموما استنادا إلى أصول الفقه من قياس واستحسان ومصلحة مرسلة. ولشركة المساهمة ميزات مهمة منها:

- المسؤولية المحددة لحملة الأسهم.
- قابلية الملكية للتقسيم والانتقال.
- غياب الاعتبار الشخصي بين حملة الأسهم.
- تمتع الشركة بكيان قانوني مستقل عن المساهمين فيها.

إن شركة المساهمة يمكن أن تؤثر تأثيراً مهما في الاقتصاد الإسلامي المتحرر من الربا. وهي في الواقع مزيج من شركة المضاربة وشركة العِنان.

هـذا وهنـاك أشـكال أخـرى للاسـتثمار منهـا التمويـل التأجـيري، والمـزاد الاستثماري، والبيع المؤجل، وبيع المرابحة.

السياسة النقدية

يرى الدكتور شابرا أنه، في أي اقتصاد إسلامي، ينشأ الطلبُ علـى النقـود أساسا من الصفقـات والاحتياجـات الاحتياطيـة الـتي يحددهـا، بدرجـة كبـيرة، مستوى الدخـل النقـدي وتوزيعـه. أمّـا في الاقتصـاد الرأسمـالي فينشـأ الطلـب المُضَاربي على النقود من تقلبات سعر الفائدة. فهبوط معدلات الفائدة إذا اقترن بتوقعات تنبئ بارتفاعها يغري الأفراد والمنشآت بزيادة موجوداتهم النقدية.

كما أن إلغاء الفائدة في الاقتصاد الإسلامي وفـرض الزكـاة بمعـدل ٢,٥ ٪ سنويا لا يؤديان فقط إلى تخفيض الطلب المُضَاربي على النقود والحـد مـن الأثـر المانع لمعدلات الفائدة، بل يؤدي أيضـا إلى زيـادة الاسـتقرار في الطلـب الكلـي على النقود.

لذلك كله فإن السياسة النقدية ذات وظيفة مهمـة للمسـاعدة علـى تحقيـق مقاصد الاقتصاد الإسلامي. وعليه فهي تصاغ على أساس الكتلة النقدية وليـس على أساس معدلات الفائدة.

وقد بدأ التوجه إلى هذه القـاعدة حديثـا حتـى في الاقتصاديـات الرأسمالية، حيث أعرضت بعض بلدان "منظمة التعاون والإنماء الاقتصادي" عـن اسـتخدام أسعار الفائدة أهدافا وسيطة للسياسة النقدية، متجهين إلى المعايير الكميـة لنمـو الكتلة النقديـة . فقـد بـدا جليـا أن المنـاورة بأسـعار الفـائدة لم يثبـت في جميع الأحوال أنها طريقة مرضية لتحقيق الانضباط النقـدي أو الاسـتقرار في التوسـع النقدي في ظل الظروف التوسعية.

وترتكز الاستراتيجية الإسلامية في نظر المؤلف على توجه السياسـة النقديـة إلى توليد نمو في عرض النقود مناسب لتمويل النمو الممكن في الناتج الوطـني في الآجـال المتوسـطة والطويلـة في إطـار الأسـعار المسـتقرة وأهـداف الإسـلام الاجتماعية والاقتصادية الأخرى. والغاية مـن ذلـك هـي المحافظـة علـى توسـع نقدي مناسب وليس مفرطا، بل هو كاف للاستغلال الكـامل لقـدرة الاقتصـاد على عـرض السـلع والخدمـات، لتحقيـق الرفاهيـة العامـة ونشـرها علـى نطـاق واسع.

وللتأكّد من أن النمو النقدي مناسب وليس مفرطا، لا بد من مراقبة المصادر الرئيسة للتوسع النقدي وهي: "العُجُوز" المالية، أي تمويل الموازنة الحكومية الاقتراض من المصرف المركزي، وودائع المصارف التجارية، وفائض ميزان المدفوعات.

وفي أغلب الدول الإسلامية التي تعاني من مثل هذه "العجوز" المالية، فإن التوسع النقدي غير الصحي مع الاستهلاك المظهري التفاخري في القطاعين العام والخاص، هو الذي يولد الخلل في ميزان المدفوعات، وهو أمر لا يمكن القضاء عليه دونَ إصلاح اقتصادي واجتماعي عميق وسياسات نقدية ومالية منبثقة من التعاليم الإسلامية.

أدوات السياسة النقدية في اقتصاد إسلامي

تعتمد السياسة النقدية في اقتصاد إسلامي على مجموعة من الأدوات والآليات التي لا تساعد فقط في تنظيم عرض النقود بما ينسجم مع الطلب الفعلي عليها، ولكنها تساعد أيضا على سد الحاجة إلى تمويل العجز الحقيقي للحكومة، وتحقيق الأهداف الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الإسلامي، وتتمثل هذه الأدوات في الأمور الآتية:

١ ـ النمو المستهدف: لابد من تحديده سنويا في ضوء الأهداف الاقتصادية الوطنية الممكن تحقيقها. ويتعين مراجعة هذه الأهداف دورياً كلما كان ذلك ضروريا في ضوء أداء الاقتصاد واتجاه المتغيرات المهمة فيه.

٢ ـ نصيب الجمهور من الودائع الحالة (تحت الطلب) لدى المصارف: يقترح المؤلف ضرورة تحويل نسبة معينة من هذه الودائع (٢٥٪ مثلا) إلى الحكومة لتمكينها من تمويل المشاريع ذات المنفعة الاجتماعية.

٣ ـ مطلب الاحتياطي النقدي النظامي: يطلب من المصارف التجارية الاحتفاظ بنسبة ١٠ إلى ٢٠ ٪ من ودائعها الحالّة لدى المصرف المركزي في شكل احتياطات نقدية نظامية.

٤ ـ السقوف الائتمانية: لابد من تحديد سقوف لائتمان المصارف التجارية للتأكُّد من أن خلق الائتمان بمجموعه يتماشى والأهداف النقدية.

٥ ـ تخصيص الائتمان تخصيصا قيميا بما يتماشى والقيم الاجتماعية.

٦ ـ مجموعة من الأدوات الكمية والنوعية الأخرى، مثل شراء الأسهم وبيعها، وشهادات المشاركة في الربح والخسارة لتحل محل السندات الحكومية في عمليات السوق المفتوحة، و نسبة إعادة التمويل، ونسبة الاقتراض.

يتضح من التحليل السابق أن النظام النقدي والمصرفي الإسلامي ـ الذي يعد إلغاء الربا أحد عناصره الضرورية ـ يعمل من أجل المصلحة الاقتصادية الكبرى، ألا وهي تحقيق العدالة الاقتصادية والاجتماعية، والتوزيع العادل للدخل والثروة، كما يسعى إلى القضاء على المظالم مهما كان مصدرها. لذلك فهو لا يهتم فقط بالإنسان بوصفه فرداً بل يهتم كذلك بالمجتمع وبالموسسات التي تؤثر في سلوكه. وإذ يعترف الإسلام بالحرية الاقتصادية للأفراد والشركات، إلا أن هذه الحرية ليست مطلقة، فلا حرية لتدمير أو آداب المجتمع أو إضعافها ، أو إيذاء الآخرين.

وعلى هذا يجب على الدولة أن تنهض بوظيفة مهمة : وظيفة التعليم والتثقيف والتوعية، والحث على ممارسة الفضائل، ونبذ كل أشكال الانحراف والرذيلة. فليست الدولة الإسلامية دولة، شرطة ولا هي دولة "دعه يعمل دعه يمر". إن إبطال الفائدة يزيل آفة الظلم بين الممول وصاحب المشروع وذلك بتوزيع عادل للعائد.

إن الفائدة مؤذية سواء كانت مرتفعة أو منخفضة. فإذا كان معدلها مرتفعا أعاق أصحاب المشروعات، وأعاق الاستثمار والتكوين الرأسمالي، وأدى هذا في النهاية إلى هبوط الإنتاجية، وتقلص فرص العمل، وتراجع معدلات النمو. وإذا كان معدلها منخفضا كانت عقابا للمدخرين ولاسيما الصغار منهم، وأسهمت في تفاوت الدخول والثروات كما ينتعش اقتراض القطاعين العام والخاص من أجل نفقات الاستهلاك، وتزداد الضغوط التضخمية، وتنشط بالتالي الاستثمارات غير المنتجة، وعمليات المضاربة، والإفراط في التكنولوجيا المستغنية عن العمال بما يزيد من معدل البطالة.

إن الحل الوحيد هو إبطال الفائدة، وإعمال المشاركة في الربح والخسارة، والتوزيع العادل للعائد بين الممول وصاحب المشروع، وتحمل المخاطرة الكلية في الاستثمار.

كيف الانتقال؟

ومن الخطأ التفكير بأن الانتقال من النظام النقدي الربوي إلى النظام الإسلامي القائم على المشاركة، يتم بضربة واحدة أو خلال مدة قصيرة جداً. فمثل هذه المحاولة من المحتمل بل من الراجح أن تخنق الاقتصاد كله، وتسبب ضررا عظيما للمجتمع ومن ثم للإسلام نفسه. فعملية الانتقال يتعين أن تكون تدريجية، وعلى مراحل، خلال مدة كافية ومعقولة لا يجوز أن تطول بلا مبرر.

هذا ويرسم المؤلف منهجية الانتقال والخطوات الواجب اتخاذها لتحويل النظام النقدي والمصرفي التقليدي إلى النظام الإسلامي على النحو الآتي :

١ ـ الإعلان عن عدم مشروعية الفائدة، وإعطاء فترة إمهال يسمح خلالها بوجودها على أنها شر لابد منه.

٢ ـ تغيير طابع الاقتصاد في المعتمد على القروض، وذلك بالطلب من المنشآت الفردية والشركات التجارية أن تزيد تدريجيا نسبة رأس مالها في تمويلها الكلي، وأن تقلل من اعتمادها على القروض، وتحويل الشركات الكبيرة إذا اقتضى الأمر إلى شركات مساهمة. كل ذلك من شأنه تحويل هيكل الاقتصاد من الاعتماد على التمويل بالقروض إلى التمويل بالمشاركة.

٣ ــ إصلاح النظام الضريبي، لتجنب هروب رأس المال، واجتذابه إلى الاستثمار المنتج، وتفادي الاستهلاك التبذيري.

٤ ــ إن تشجيع سياسة التمويل بالمشاركة تساعد على تعبئة الأموال الراكدة، وتمنع الاكتناز، وتتيح للمستثمرين فرصاً جديدة لاستخدام مدخراتهم استخداما منتجا. وهذا من شأنه الحد من تركيز الثروة.

٥ ـ إعادة تنظيم سوق الأسهم على أساس إسلامي غير "مُضَارِبي"، بحيث تتغير قيم الأوراق والأسهم تغيرا رشيدا طبقا لما تمليه العوامل الاقتصادية، وليس على أساس متقلب تحت تأثير قوى المضاربة غير الرشيدة.

٦ ــ إحياء مؤسستي الزكاة والعشر وتنظيمهما تنظيما ملائما، واتخاذ الترتيبات المؤسسية لتقديم المساعدة للذين ليس بوسعهم تحمل الأسعار الواقعية عندما تتم عملية تحويل مشاريع القطاع العام القابلة للتسعير التجاري إلى وضع يخفف من عبئها على الخزانة العامة (أي خصخصتها). ومبادلة الأسهم الصادرة بهذه الطريقة بالسندات الربوية استثناء.

٧ - إزالة الفائدة من مؤسسات الائتمان (التسليف) المتخصصة التي تشرف عليها الحكومة.

٨ - التحويل التدريجي للمؤسسات المالية الربوية كافة إلى مؤسسات مشاركة في الأرباح، دون استثناء أي مصرف من المصارف محليا كان أم أجنبيا، لأن ذلك يؤدي إلى تخريب النظام كله. ويتمثل الطريق الأفضل لإنجاز هذا التحول في تمكين جميع المؤسسات المالية من تخفيض أصولها وخصومها الربوية بنسبة معينة، وزيادة أصولها وخصومها المشاركة في الربح والخسارة زيادة مقابلة، حتى يتم التحول الكامل خلال عدد متفق عليه من السنين.

٩ - الشروع في إنشاء عدد من المؤسسات المالية المساعدة لتسهيل توظيف أموال القطاع الخاص، ودعم عمليات المصارف التجارية. وتقوم هذه المؤسسات بمهمة الوسيط لمساعدة المدخرين على إيجاد طرق مربحة لمدخراتهم أو استثماراتهم، وكذلك بالمساهمة مع المصارف التجارية ومصافق الأوراق المالية بتكوين سوق مالية فعالة في الاقتصاد الإسلامي.

تلك هي أهم الخطوات الضرورية التي يقترحها الدكتور محمد عمر شابرا لتأسيس النظام المصرفي الإسلامي. ويتعين ألا تبذل أي محاولة للإلزام بتحقيق الأهداف على عجل، لأن البطء مع الثبات والنجاح خير من العجلة مع الإخفاق.

ويلفت المؤلف الانتباه إلى أنّ العائق الرئيس في طريق التحول الإسلامي هو الديون الربوية الثقيلة الداخلية والخارجية، وإلى أن تحرر المجتمع الإسلامي من دين القطاع العام المفرط يستغرق وقتا قد يطول، ولا يمكن أن يتم دون إصلاح شامل للجهاز الحكومي كله، ودون التقليل من كل أشكال الفساد والتبذير إلى أدنى حد ممكن. وهذا يتطلب تضحية من الجميع.

ملاحظات ختامية

يتبين مما تم عرضه، أنّ الكتاب الذي بين أيدينا مساهمة شاملة ومتميزة لتطوير نموذج إسلامي في المجال النقدي والمصرفي. وقد أسهم المؤلف في رفع مستوى الحوار الدائر حول الاقتصاد النقدي الإسلامي، وذلك بتحليله الصارم لبعض المفاهيم الرئيسية، وتقويمه الناقد لبعض الأفكار الجديدة التي تم تطويرها في الممارسة المصرفية، وبمناقشته لبعض الاقتراحات الواردة في تقرير مجلس الفكر

الإسلامي في الباكستان، وبعرضه بعض الآراء والمقترحات الجديدة الخاصة بالسياسات النقدية.

ومع ذلك، لا تزال بعض المواطن تحتاج إلى مزيد من البحث والتطوير، وخاصة فيما يتعلق بالأسواق المالية والتطورات الكبيرة التي تشهدها هذه الأسواق، وتأثيرها على الهياكل والمجاميع الاقتصادية، وكذلك قضايا العلاقات النقدية الدولية، وكيفية تطهيرها من الربا وأشكال الاستغلال الأخرى ومشكلة المديونية الخارجية وكيفية التخلص منها، وتجنب انعكاساتها على السياسة النقدية المحلية.

وفضلاً عن ذلك، يحتاج هذا الجهد الكبير إلى مزيدمن التطوير على المستوى العملي التطبيقي، ولا يمكن تطبيق فاعلية هذه الإجراءات والمعالجات النظرية على كل اقتصاديات البلدان الإسلامية، التي تتباين أوضاعها حسب درجة النمو والاستقرار، والإمكانيات المتفاوتة، ودرجة التبعية الاقتصادية والمالية للخارج. ولاشك في أن تنزيل هذه الدراسة على الواقع بحاجة إلى تطوير إضافي حسب الحالة والبلد، ومدى توفره على شروط الانتقال من النظام التقليدي القائم على الفائدة إلى النظام الإسلامي القائم على المشاركة، أو عدم استيفائه لتلك الشروط.

وعلى الرغم من كل ذلك، تبقى ميزة الكتاب في كونه أول دراسة علمية شاملة لأهداف النظام النقدي الإسلامي ومؤسساته وعملياته، وهو عمل يدحض كل الشكوك، ويُبطل كل المخاوف التي تنظر إلى قضية إلغاء الربا من الاقتصاد على أنها قضية وهمية أو مستحيلة، وأن الاقتصاد اللاربوي إنما هو ضرب من الأسرار التي تأتي بها الأديان ولا تتقبلها العقول.

فهذا الكتاب هو إجابة علمية منهجية على هذه الشكوك والشبهات التي يحاول خصوم الإسلام وأبناؤه المهزومون إلصاقها به ليتم إقصاؤه من إدارة شؤون الحياة.

إن إلغاء الربا مسألة ليست مستحيلة إذا أريد لهذه الأمة وللبشرية جمعاء التخلص من الحيف الاقتصادي والظلم الاجتماعي.

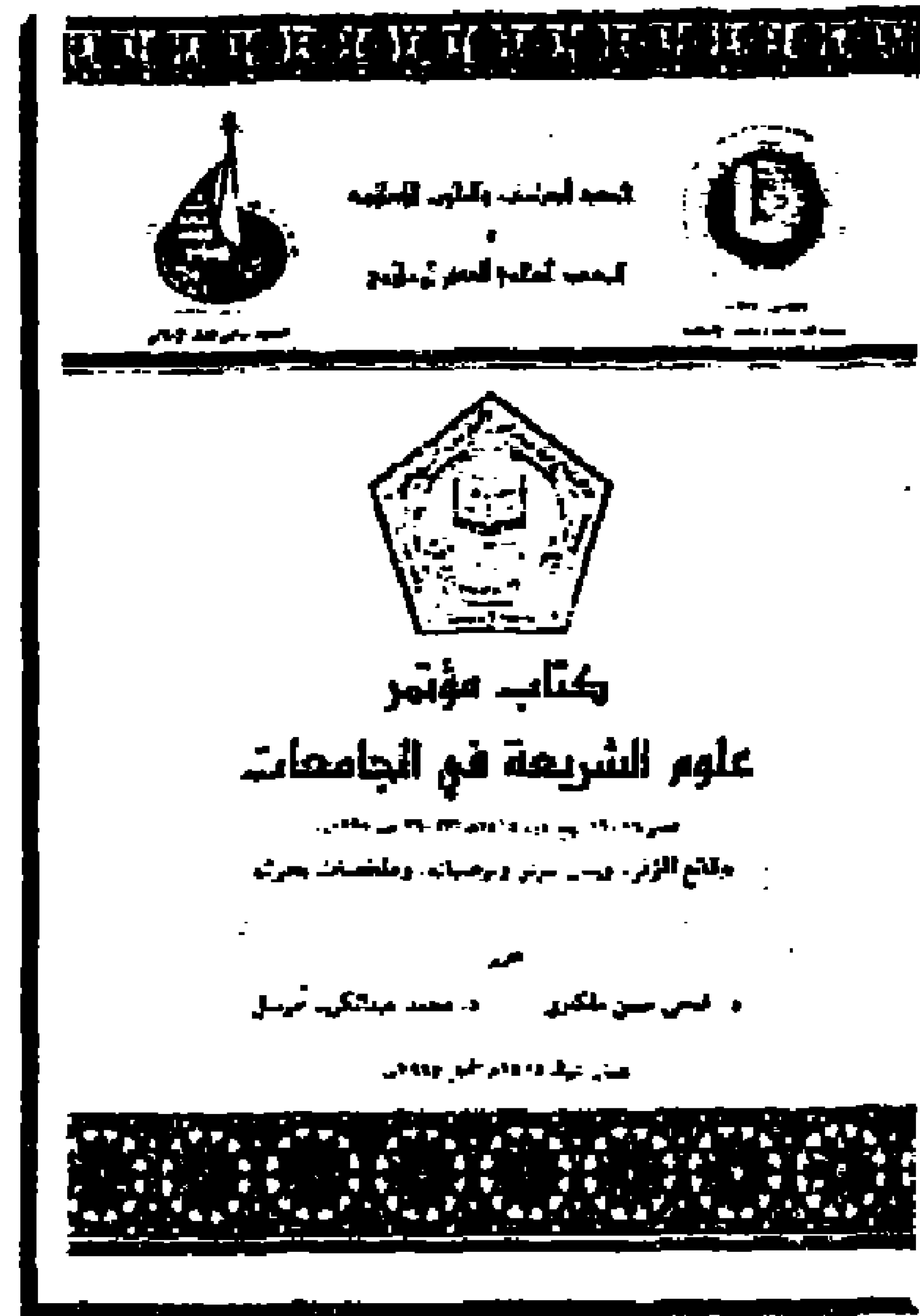
صدر حديثًا عن

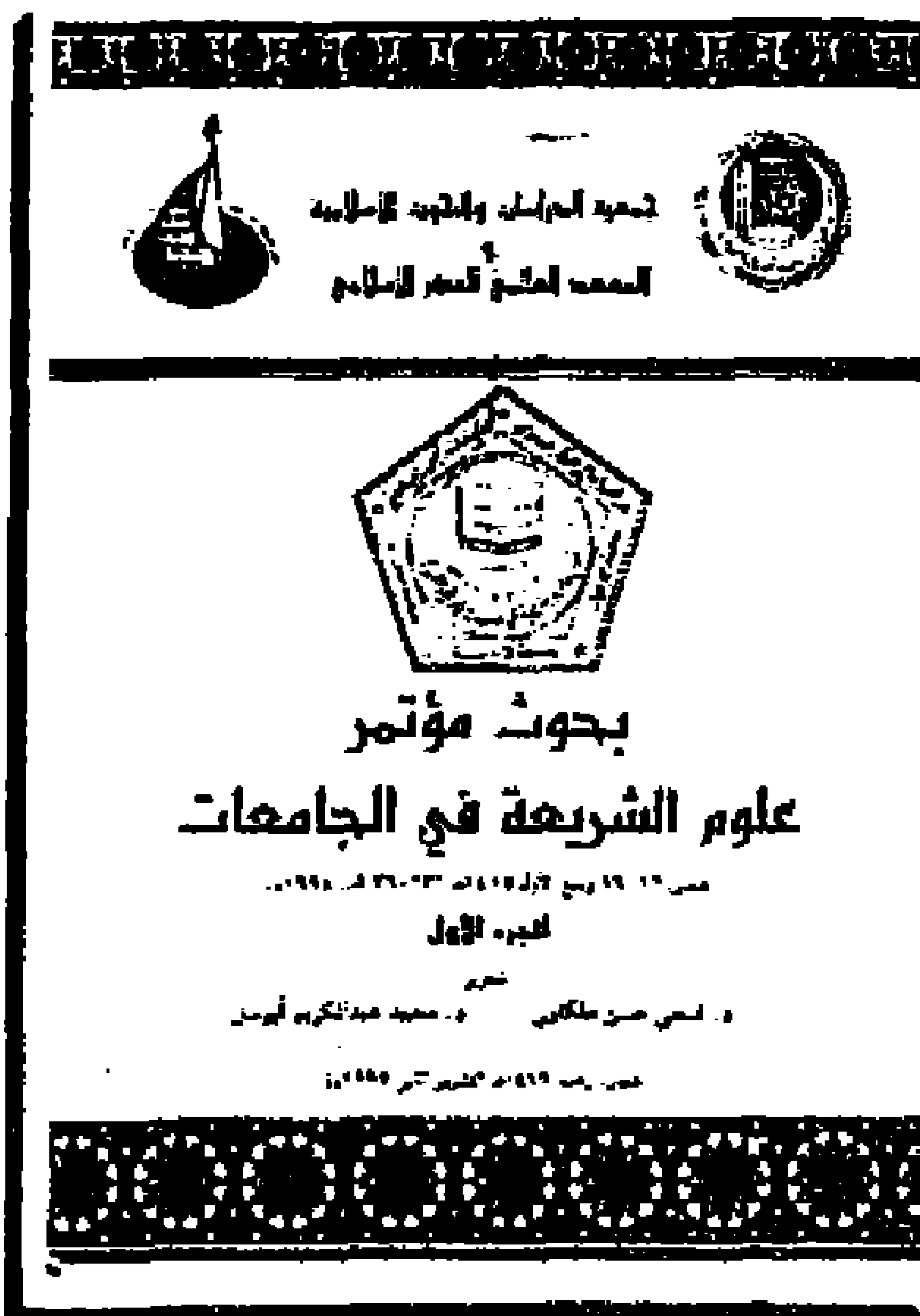
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بالإشتراك مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية في الأردن

كتاب مؤتمر
علوم الشريعة في الجامعات

بحوث مؤتمر
علوم الشريعة في الجامعات
الجزء الأول





تحرير

د. فتحي حسن ملكاوي و د. محمد عبد الكريم أبو سل

يحتوي الكتاب على فكرة المؤتمر ومحاوره وبرنامجه، ووقائع المؤتمر والمحاضرة الرئيسية التي ألقيت فيه عن "العلوم النقلية بين منهجية القرآن المعرفية وإشكاليات عصر التدوين" وملخصات الأبحاث التي قدمت فيه، إضافة إلى بيانه الختامي وتوصياته..

٢٨٨ صفحة

يتضمن هذا الجزء من الكتاب المجموعة الأولى من بحوث المؤتمر وعددها ١٤ بحثًا تناولت الأمور المنهجية والاجتهاد، وعلاقة العلوم الشرعية بالوحي وباللغة وبالعلوم الاجتماعية وواقع وطموح تدريس علوم الشريعة.

٥٣٤ صفحة

الندوة العالمية حول "العلوم في الاجتماع السياسي الإسلامي في القرن الواحد والعشرين"
إسلام أباد: ٢٦-٣٠ مارس (أيار) ١٩٩٥م

إعداد: **خورشيد أحمد نديم***

تمثل الندوة العالمية حول "العلوم في الاجتماع السياسي الإسلامي في القرن الواحد والعشرين" واحدة من المناسبات النادرة التي يلتقي فيها علماء الأمة الإسلامية ومفكروها لدراسة التحديات الكثيرة التي تواجه مجتمعات المسلمين والبحث عن الحلول اللازمة لها. وقد ناقش المشاركون في الندوة المذكورة - التي افتتحها رئيس باكستان السيد فاروق أحمد خان - خمسة وعشرين بحثاً، وعُقد عددٌ من الموائد المستديرة تركيزاً على بعض القضايا ذات الأهمية الخاصة في محاور الندوة.

وقد تناولت البحوث ذات الطابع النظري قضايا أساسية مثل طبيعة العلم والمفهوم الإسلامي للعلم وقيمة العمل العلمي ونظرية المعرفة في المنظور الإسلامي. وفي هذا الإطار ذكر الأستاذ ضياء الدين سردار في مساهمته أن العلم "نشاط شديد التعقيد متعدد الأبعاد بحيث يستحيل على أي وصف أحادي أو تبسيطي بيان حقيقته، كما لا يمكن لأي نزعة "رومانسية" ولا لأي تعميم نظري متسرع الإحاطة بطبيعته والإلمامُ بأبعاده". ومن ناحية أخرى أشار الأستاذ سردار إلى أن العلوم طبيعية وإنسانية اجتماعية - قد تطورت في العصر

---

* مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي - إسلام أباد/ باكستان.

الحديث تحت تأثير المنظور الغربي العلماني بصورة شكلت وجهتها وحددت أولوياتها البحثية، مضيفا أن مصادر تمويل البحث العلمي والقوى المسيطرة عليها تتحكم هي كذلك في هذا البحث وتحدد بالتالي مجالاته وأهدافه.

وذكر الأستاذ سردار أنه لما كان العلم الحديث قد تأسس في نشأته وتطوره على قاعدة النسق الغربي للقيم وتحددت أولويات البحث في مجالاته المختلفة وفقا لمتطلبات الحياة في المجتمعات الغربية، فإنه من الضروري أن يبذل العلماء المسلمون في التخصصات المختلفة جهوداً مضاعفة من أجل توطين البحث العلمي في البيئة الإسلامية وفقاً للنسق الإسلامي للقيم من ناحية، وبما يستجيب للاحتياجات الواقعية للمجتمعات الإسلامية من ناحية أخرى.

أما الأستاذ سيد حسين نصر، المفكر الإيراني المعروف، فقد ناقش طبيعة النشاط العلمي في سياق الثقافة الغربية الحديثة مبيّنا مفارقته لما يمكن أن يكون عليه الحال في الإطار الإسلامي. فالأمر في نهاية التحليل هو أمر اختلافٍ أساسي في الرؤية الكلية للإنسان والحياة والوجود.

وذهب الأستاذ سيد حسين نصر إلى أن واقع العلم كما تشكل وتكامل في إطار الرؤية الكونية الغربية يمثل تهديداً للرؤى الكونية الأخرى، وخاصة الرؤية الإسلامية التي تعتقد أن معرفة الحقيقة والواقع لا تتحقق بالعقل فقط وإنما بالعقل والوحي معاً. ومن ناحية أخرى، أكد الأستاذ نصر أنه من الضروري للعلماء المسلمين معرفة الأسس الفلسفية التي قام عليها العلم الحديث وإدراك الرؤية الكلية التي أطرت النشاط العلمي في الغرب وذلك حتى يمكنهم ربط فعالياته المختلفة بالرؤية الكلية الإسلامية لحقيقة الإنسان والحياة والوجود، والسعي ـ بناء على ذلك ـ إلى بلورة منهجية علمية بديلة.

ولتحقيق هذه الغاية، أكد الأستاذ سيد حسين نصر أنه لا بد من دراسة منهجية عميقة وشاملة للمصادر الإسلامية الأساسية ممثلة في القرآن والحديث، وأنه لا بد كذلك من دراسة المجالات المختلفة للتراث الإسلامي دراسة تكاملية، وخاصة إسهامات العلماء المسلمين في العلوم الطبيعية وفي الكونيات وفي الفلسفة وعلم الكلام، وذلك من أجل الخروج بمفهوم متكامل للعلم من حيث فلسفته ومنهجيته ووظيفته ومقاصده في الحياة الإنسانية. وفي هذا الصدد، أشار

الأستاذ نصر إلى أنه من الضروري العمل على إحياء وتطوير التقاليد العلمية التي نشأت وتكاملت في إطار الحضارة الإسلامية في عهود ازدهارها.

أما سيد نعمان الحق الأستاذ بجامعة براون بالولايات المتحدة الأمريكية فذكر ـ في بحثه المعنون "المناهج الغربية في التعامل مع التراث العلمي الإسلامي" ـ أنه توجد مئات الآلاف من المخطوطات العربية في مختلف الفروع العلمية تقبع في المكتبات وفي مراكز التوثيق المنتشرة في ربوع العالم.

و نبه الأستاذ نعمان الحق إلى أنه ما لم نقم بالكشف عن هذا التراث العلمي وإعادة بنائه، فإنه لن يكون بمقدورنا كتابة تاريخ دقيق لإسهام الحضارة الإسلامية في تقدم النشاط العلمي ولا تقدير قيمته تقديراً علمياً موضوعيا كما هو في حقيقته.

وقد ناقش المشاركون بحوثاً أخرى لكل من الدكتور مهدي كلشاني من إيران والدكتور مسعود العلم شودرى (من جامعة مونتريال بكندا) ولسهيل عناية الله ونسيم بط والدكتورة نعمانة أمجد من جامعة البنجات وآخرين.

ففي حين استعرض الدكتور مهدي كلشاني النظريات العديدة لإثبات وجود الله التي برزت فى ميدان الفيزياء المعاصرة، قدم الدكتور مسعود العلم شودري نقداً مركزاً لفلسفة المعرفة ونظرياتها في الفكر الغربي مبيناً أنها تقوم فى عمومها على ثلاث نزعات أساسية: الفردية (individualism) والتعددية (plurality) والثنائية (duality). وفي مقابل هذا التشتت الذي يغلب على الفكر الفلسفي الغربي في قضايا المعرفة من حيث مصادرها ومنهجيتها، أكد الدكتور شودري ضرورة بناء إطار توحيدي لفلسفة المعرفة ومنهجيتها يتأسس على الرؤية الكلية للإسلام القائمة على التوحيد.

هذا وقد ركز عدد من مقدمي البحوث على الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية الراهنة للعالم الاسلامي تحليلا لأسبابها وتتبعاً لآثارها وبياناً لطرق الخروج منها وتجاوزها.

وقد حاول بعض المتحدثين تحديد بعض العوامل التي أدت الى تدهور النشاط العلمي وتراجع القدرة الإبداعية العلمية لدي المسلمين حيث ربطوا

بعض تلك العوامل بالنظام التعليمي والتربوي السائد، وهو نظام قائم على الازدواجية من ناحية، وعلى النزعة التلقينية من ناحية أخرى.

وفى مقابل الصورة القائمة التى رسمها بعض المشاركين عن وضع النشاط العلمي في مجتمعات المسلمين - وهى صورة تدعو إلى التشاؤم إزاء المستقبل -، قدم آخرون بعض المؤشرات الإيجابية عن بوادر نهضة علمية وتقنية متمثلة خاصة في إنشاء مؤسسات للبحث العلمي وتطوير التعليم الجامعي ومضاعفة مرافقه، وتعضيد ذلك بالسياسات الهادفة إلى تطبيق نتائج البحث العلمي واقعاً بما من شأنه أن يطور المهارات العلمية ويفتح أمامها آفاقاً أوسع للابتكار والإبداع.

وتأكيداً لهذه المؤشرات الإيجابية، أشار بعض المشاركين إلى تحسّن أوضاع الخدمات الصحية وتركز قاعدة محلية للتقنية والتصنيع فى عدد من البلدان الإسلامية مثل ماليزيا، والسعي الحثيث إلى تطوير مهارات وطنية في مجال الصناعات الأولية والاستفادة من بعض خبرات دول الجنوب.

وبعد نقاش طويل لأسباب النهوض بالنشاط العلمي ومعوقاته، ولقضايا نقل التكنولوجيا وتوطينها في البيئة الإسلامية، اتفق المشاركون على أن التمكن من العلم والتكنولوجيا شرط ضروري لتحقيق استقلال حقيقي للعالم الإسلامي.

لقد كانت هذه الندوة حدثاً مهماً جداً، فقد وفرت إطاراً مناسباً لمناقشة الكثير من المشكلات والتحديات التي تواجه الأمة الإسلامية نقاشاً علمياً هادئاً، وضع المشاركين فيه من العلماء والمفكرين أمام مسؤولياتهم التاريخية في إيجاد المعالجات اللازمة لتلك المشكلات والتحديات .

هذا ويمكن للمرء أن يلاحظ أن العلماء والمفكرين المسلمين المقيمين فى البلدان الغربية يختلفون عن نظرائهم القادمين من البلدان الإسلامية نفسها، من حيث طريقة التفكير فى الموضوعات المطروحة في المؤتمر. ففي الوقت الذي يميل الفريق الأول إلى نوع من التفكير النظري والتجريدي، يغلب على الفريق الثاني نوع من التفكير العملي(البراجماتي) المحكوم بالحاجات الواقعية للمجتمعات الإسلامية.

وقد انتهت الندوة إلى عدد من التوصيات لعل أهمها :

١ـ إنشاء معهد للعلوم والتقنية يكون من مهامه البحث في فلسفة العلوم والتقنية ودراسة الاحتياجات الواقعية للمجتمعات الإسلامية في المجالات التطبيقية للعلوم، فضلاً عن إعداد دراسات عن وضع تدريس العلوم النظرية والتطبيقية في مؤسسات التعليم العالي وتقديم مقترحات محدودة لإصلاح ما بها من قصور.

٢ـ تكوين منتدي عالمي للعلماء المسلمين في مختلف التخصصات ينهض بالأمور الآتية :

أ ـ العمل على إحياء الشعور بوحدة الأمة من خلال العمل العلمي الجماعي والتفكير الإبداعي.

ب ـ تبادل المعلومات والأفكار والرؤى حول القضايا والموضوعات التي تهم الأمة حاضراً ومستقبلاً.

ج ـ العمل على توفير المعلومات الدقيقة عن أوضاع الأمة الإسلامية لمواجهة حملات التشويه التي تشنها بعض القوى الدولية المعادية للإسلام والمسلمين.

٣ـ بلورة الأهداف والغايات التي يراد للتطبيقات المختلفة للعلوم أن تحققها بما يتناسب مع النسق الإسلامي للقيم.

يصدر قريبًا عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المواجهة الحضارية للاستعمار: المغرب نموذجًا

للدكتور

أحمد العماري

عرض وتحليل للأبعاد الحضاريَّة لاستعمار العالم الإسلامي، وبيان لدور العلماء والمفكرين المسلمين في إعداد الأمة للتصدي لهذا الغزو إعدادًا حضاريًا، مبرزًا جهودهم النظريَّة والعلميّة في إحداث نهضة في الأمة اتصفت بالشموليّة وارتكزت على الإحياء الإسلامي لمواجهة استراتيجيَّة الاستعمار الأوربي في القضاء على الهوية الحضاريَّة للأمة، متخذًا بلاد المغرب نموذجًا.

تقارير

مؤتمر علماء النفس المسلمين

لاهور / باكستان: ٥-٧ أبريل (نيسان) ١٩٩٥م

إعداد: **خورشيد أحمد نديم***

بدأت فكرة أسلمة المعرفة تحتل مكانتها في نشاط العلماء المسلمين، فقد بذل كثير من العلماء جهودا كبيرة لإعادة النظر في مختلف التخصصات العلمية وفقا للرؤية الإسلامية. ويعتبر هذا التوجه دليلا واضحا على الحاجة المتنامية لبلورة البديل المعرفي الإسلامي وتطويره في مختلف مجالات المعرفة الإنسانية. في هذا الإطار انعقد مؤتمر علماء النفس المسلمين بلاهور - باكستان - أيام ٥ - ٦ - ٧ أبريل (نيسان) ١٩٩٥ تحت عنوان "**مساهمة علماء النفس المسلمين في الإطار الجديد لمفهوم التنمية البشرية**" الذي نظمته "جمعية تطوير علم النفس الإسلامي"[1] بالاشتراك مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

افتتح أعمالَ المؤتمر السيدُ مراج خالد، رئيس الجامعة الإسلامية العالمية باسلام آباد، كما أعرب كل من السيدة بناظير بوتو رئيسة الوزراء الباكستانية والسيد ميان منظور واتو رئيس حكومة البنجاب في برقيتين إلى المؤتمر عن تمنياتهما للمؤتمر بالنجاح، وشارك السيدان رياض خان فاتيانا ومالك نظير أحمد

---

* مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي - إسلام أباد/ باكستان

[1] هي جمعية علمية أسسها الدكتور سيد أزهر علي رزقي - رئيس قسم علم النفس بالمعهد الحكومي بلاهور - باكستان سنة ١٩٨٥ - وتعمل هذه الجمعية على تحقيق أهدافها في أسلمة علم النفس، ومساعدة علماء النفس على المساهمة الفعالة على المستويين النظري والتطبيقي - العلاجي.

أوترا عضوا حكومة البنجاب في جلسات النقاش بوصفهما ضيفي شرف المؤتمر.

وقد وضح الدكتور سيد أزهر علي رضوي (مدير الجمعية المشاركة في تنظيم المؤتمر ورئيس قسم علم النفس في المعهد الحكومي بلاهور) في كلمته الافتتاحية أهداف المؤتمر، مشيرا إلى أن أهم مشكلة يعاني منها العالم الإسلامي هي مشكلة التخلف التي أفرزتها التبعية الاقتصادية للقوى الأجنبية المهيمنة وخاصة الغربية، الأمر الذي نجم عنه شعور بالنقص والدونية لدى قطاعات واسعة من المسلمين. أمّا الخطط والمشاريع التنموية التي درجت على الإشراف عليها منظمة الأمم المتحدة والمنظمات الدولية الأخرى، فإنها لم تفلح في حل مشاكل المسلمين الذين يمثلون نسبة عالية من شعوب العالم الثالث. وفي هذا السياق أبرز الدكتور رضوي الأهداف العامة التي تسعى لتحقيقها الجمعية التي يرأسها متمثلة فيما يأتي :

١ ـ تقديم علم النفس الإسلامي وتعزيزه بوصفه علماً نظريا وتطبيقيا يسعى من خلاله المتخصصون فيه إلى الإسهام في حل مشكلات الفرد والمجتمع وتحسين أوضاعهما.

٢ ـ اكتشاف أساليب جديدة وتطوير طرق طريفة في تدريب علماء النفس المسلمين ورفع كفاءتهم البحثية والمهنية.

٣ ـ الاستفادة من بصائر القرآن الكريم وتوجيهات السنة النبوية وإسهامات العلماء المسلمين في بلورة مفاهيم نفسية إسلامية وتطوير أساليب علمية ذات كفاءة في معالجة الإنسان مما يعانيه من مشكلات نفسية وعقلية.

وهنا تبرز الحاجة الملحة لنمط جديد من التخطيط الذي يضمن حلولا جادة لمشاكل العالم الإسلامي. ولتحقيق ذلك لا مناص للمسلمين من استعادة هويتهم في وقت أصبح فيه البحث عن الهوية مرتبطاً ارتباطا وثيقا بقضية التنمية، وهذا هو السياق الذي يمكن لعلم النفس أن ينهض فيه بوظيفة خاصة.

وأكد الدكتور رضوي أنه على علم النفس أن يهتم بأوضاع الناس خاصة لأن هناك عوامل اجتماعية وثقافية ودينية تقف وراء كل ذلك، منبّها إلى أن أي جهد لفهم سلوك الفرد يُغيِّبُ تلك العوامل أو يتجاهلها محكوم عليه بالفشل، ففهم الحالة النفسية لأية أمة من الأمم مرهون بالإحاطة بالعوامل المختلفة

المكونة لشخصيتها. وبناء على هذا رفض الدكتور رضوي فكرة تطبيق مقولات علم النفس الغربي على المجتمع الإسلامي. وبالإشارة إلى المجتمع الباكستاني الذي يمثل الإسلامُ دين الأغلبية فيه، أكد الدكتور رضوي أن هناك حاجة ملحة لأسلمة علم النفس قبل تطبيق نظرياته ومقولاته المختلفة في دراسة مشاكل الأفراد والمجموعات في باكستان، وهو حكم يصدق على أي مجتمع إسلامي. ولقد كانت هذه القضية محل تركيز في البحوث المقدمة في المؤتمر.

وقد تقدم المؤتمرون بعدة اقتراحات بخصوص توفير دليل لتوجيه الأعمال في مجال أسلمة علم النفس وضبط مقاييس ومناهج علمية جديدة تتماشى مع هوية مجتمعات المسلمين وتكوينها الثقافي والتاريخي.

هذا وقد ركز الأستاذ الدكتور إعجاز حيدر - رئيس قسم الطب النفسي بمعهد الدراسات الطبية العليا بلاهور - في بحثه على أهمية العوامل الدينية في العلاج النفسي. فهو يرى أن الشخص المتدين إذا تعرض لأي اعتلال أو مرض تحركت في داخله آليات الوازع الإيماني، فتبعث في نفسه ثقة بالله سبحانه وتعالى مما يكون له أثر مشهود في شفائه. أما المرضى المصابون بالاكتئاب فكثيراً ما تراودهم فكرة الانتحار الذي تقف العقيدة الدينية حاجزاً قويا دونه.

وقد أجمع المؤتمرون على أن المفكرين والفلاسفة المسلمين القدامى ساهموا مساهمة ملحوظة في إنشاء علم النفس وتطويره، ولهذا فإنه من المناسب أن تُعتمد أعمالهم قاعدةَ انطلاق لأسلمة علم النفس. وقد نوه بعض المشاركين بأعمال الإمام فخر الدين الرّازي والعلامة محمد إقبال حول الشخصية، ودراسة الإمام الغزالي والشيخ الرئيس ابن سينا للعقل، بوصفها نماذج من إسهامات علماء المسلمين في مجال علم النفس.

هذا وقد نظمت الجلسة الختامية مائدة مستديرة لمناقشة موضوع "الأزمة النفسية للأمة الإسلامية، خصائصها، أسبابها وعلاجها"، حيث عرض المتحدثون تحليلا شاملا للأوضاع النفسية الاجتماعية والثقافية للأمة الإسلامية، كما اقترحوا معالجات جادة وواقعية لها.

ووفقاً للنقاش الذي جرى في هذه المائدة المستديرة، يمثل سلوك المسلمين - بما هم مجتمع - عاملا مؤثرا في وجود المشاكل الراهنة للأمة إلى جانب العوامل

الخارجية، إذ إن الأمة بصفة عامة وحركات الصحوة الإسلامية بصفة خاصة كانت سلبية في منهجها لتغيير المعادلة الدولية. فقد قاوم المسلمون الاشتراكية الماركسية فيما مضى، وهم الآن يواجهون هجمة أمريكية شرسة. وفي رأي بعض المتحدثين، لم يضبط المسلمون أية خطة لإعادة ترتيب أوضاعهم وإيجاد حلول ناجعة لمشكلاتهم، فضلا عن أنهم عكفوا على تمجيد الماضي ونسوا التحديات التي تواجههم حاضرا ومستقبلا، وفي نفس الوقت أظهروا قدرات محتشمة في الاجتهاد والتجديد الفكري لتحسين أوضاعهم الفكرية والثقافية وتجاوز حالة الجمود والتخلف. وفي هذا الإطار اقترح المشاركون بعض الوسائل والطرق لمعالجة هذه الأزمة، كما أكدوا أنه من الضروري أن تكون الأمة إيجابية في طروحاتها وأن يكون التركيز على إعادة البناء الذاتي اعتماداً على مصادرها الموحدة. وعليه يجب أن يكون تفكير في مواجهة المشكلات التي يطرحها عليهم الواقع الحديث.

ويمكن القول في الختام إنّ هذا المؤتمر يمثل معلماً بارزاً على صعيد حفز جهود العلماء والمفكرين وتوجيهها نحو جانب مهم في البحث العلمي. كما أنّ حماس المشاركين وجديتهم يقدمان قاعدة متينة لمستقبل واعد في مسيرة إسلامية المعرفة.

مؤتمر الأمم المتحدة عن المرأة
بيكين/ الصين : ٣-١٧ سبتمبر (أيلول) ١٩٩٥م

إعداد: **ليث كبة***

اختتم المؤتمر العالمي للأمم المتحدة عن المرأة أعماله في بكين يوم ١٧ أيلول (سبتمبر) بتبني وثيقة برنامجية للعمل من أجل النهوض بالمرأة، وتحقيق شعار المساواة، والتنمية والسلم. فكانت الوثيقة ثمرة اجتماعات مكثفة دامت ثلاثة أسابيع، شارك فيها حوالي خمسين ألف ممثل وممثلة عن آلاف المنظمات الطوعية والهيئات الحكومية والدولية، وقد جرت وقائع المؤتمر، الذي كان أغلب المشاركين فيه من النساء، في تجمعين: الأول في مدينة هوايرو، والثاني في العاصمة بكين.

فهل شخصت الوثيقة الختامية لعمل المؤتمر حقا مشاكل وهموماً مشتركة للمرأة في العالم؟ وهل رسمت فعلاً السبل التي ستؤدي إلى تحسين أحوال المرأة؟ وهل أظهرت حقيقة الاختلافات في الهموم التي تعيشها النساء في العالم بسبب الاختلاف في ظروف شعوبهن ودولهن وخصوصا بين دول الشمال والجنوب؟

انعقد المؤتمر العالمي الرابع عن المرأة في سياق المؤتمرات العالمية التي درجت منظمة الأمم المتحدة على عقدها لمناقشة موضوعات مشتركة بين الشعوب،

---

* مدير المنبر الدولي للحوار الإسلامي ومدير مكتب العلاقات العامة لمؤسسة الإمام الخوئي في لندن. دكتوراه في العلوم الهندسية من جامعة ويلز بالمملكة المتحدة.

فقد سبقه في هذا العقد انعقاد مؤتمر البيئة في ريودي جانيرو عام ١٩٩٢م، ومؤتمر حقوق الإنسان في فيينا عام ١٩٩٣م، ومؤتمر السكان في القاهرة عام ١٩٩٤م، ومؤتمر التنمية في استوكهلم عام ١٩٩٥م، وسيليه مؤتمر الإسكان في استانبول عام ١٩٩٦م، وهكذا. كما سبقه مؤتمرات عن المرأة كان أولها في المكسيك عام ١٩٧٥م الذي تلاه مؤتمر كوبنهاغن عام ١٩٨٠م، ومؤتمر نيروبي عام ١٩٨٥م.

وقد يبدو لبعض الناس أن هذه المؤتمرات لا تعدو كونها تظاهرات إعلامية تنتج المزيد من الوثائق بتكاليف عالية، دون أن يكون لها مردود حقيقي في الواقع العملي، إلا ان ما تهدف إليه مؤتمرات الأمم المتحدة هو تشخيص الهموم المشتركة للشعوب في المسائل المحددة بعناوين المؤتمرات، وتستهدف الوصول إلى وثائق رسمية متبناة من الدول الأعضاء تمهد الطريق فيما بعد لمجموعة إجراءات ومشاريع ملزمة للجميع. وهكذا تطلع هذا المؤتمر إلى العقد القادم من الزمن، ووضع أهدافا وبرامج، وناقش نصوصا ووثائق عن التوجهات التي يمكن أن تكون ملزمة للدول.

ومما تتميز به كل هذه المؤتمرات هو سعة مشاركة المنظمات الطوعية غير الحكومية، المعنية بجدول أعمال المؤتمرات، التي تعاظم تأثيرها مؤخرا، وقد تجلى ذلك بوضوح في أعمال المؤتمر الأخير عن المرأة. فقد أثرت المنظمات الطوعية تأثيراً فاعلا في توجيه اهتمامات المؤتمر وجدولة أعماله، وفي الضغط على ممثلي الدول، وخصوصا في مدة انعقاده، من أجل تعديل أو تبديل صياغة الوثائق الصادرة عنه.

وفي هذا الإطار سعت العديد من الجماعات السياسية إلى عرض همومها وقضاياها على المشاركين في المؤتمر عن طريق الوفود النسائية المشاركة فيه، التي جعلت همها الأول هو الإجحاف السياسي الذي تتعرض له شعوبها، فأقيمت التظاهرات، وعقدت الندوات، ووزعت المنشورات. فالنساء جزء فاعل في أغلب الحركات الاجتماعية والسياسية، إضافة إلى تميزهن في حركاتهن النسوية التقليدية، التي تعود جذورها إلى قرابة نصف قرن من الزمن.

ويبدو أن الحكومات كانت معنية بتسويق مؤتمر المرأة إلى شعوبها أكثر من عنايتها بجدول الأعمال الحقيقي والبرنامج الفعلي للمؤتمر. ففي البلدان الصناعية

الغربية تؤثر جماعات الضغط على السياسات الخارجية والحملات الانتخابية، ولذا تحرص حكومات تلك الدول على تحقيق مطالبها.

أما هموم المرأة فقد بقيت موضع اهتمام لأغلب المنظمات، ومثلت المحور الأساسي في الاجتماعات الكثيفة التي شهدها المؤتمر.

وسبق اللقاء العالمي في هوايرو العديد من اللقاءات الإقليمية طوال الأشهر الستة الماضية، للتنسيق بين المنظمات، وزيادة فعاليات المشاركات اللائي زاد عددهن في مؤتمر هوايرو على ثلاثين ألفاً.

وعقدت المنظمات الطوعية مئات من الندوات وجلسات العمل شملت أغلب الموضوعات المتعلقة بالمرأة، التي كان أهمها الموضوعات المتعلقة بالتعليم والصحة والعنف والعمل والتمييز والتنمية. إلا أن الأضواء الإعلامية اتجهت إلى ما هو شاذ وغريب مثل الندوات عن حقوق العاهرات، والندوات عن الشذوذ الجنسي.

ونتيجة للاختلاف الكبير في المنطلقات والأهداف والشعارات حصلت مشادات بين المنظمات الإسلامية النسائية المشاركة في المؤتمر و مجموعة من الشاذات جنسيا، اللائي تعرضن بالإيذاء للنساء المتميزات بسمتهن الإسلامي، إلى حد الاعتداء على منصة المنظمات النسائية الإسلامية وتمزيق وثائقها.

وعلى الرغم من مقاطعة التيار الديني المحافظ للمؤتمر ومهاجمته إعلاميا، فقد مثل الحضور الإسلامي النسائي ظاهرة قوية ومشهودة في فعاليات المؤتمر، فلم تخل قاعات المؤتمر ولقاءاته من المحجبات من مختلف الدول في العالم، وخصوصا من اندونيسيا وماليزيا وأفريقيا والخليج وإيران والباكستان وأميركا، و لم تخل اللقاءات من مشاركة بعض الرجال المسلمين أيضا، باعتبار أن القضايا المطروحة في المؤتمر ليست مجرد شأن خاص بالمرأة بل تهم الرجل والأسرة والمجتمع، ومن ثم لا يمكن عزل تلك القضايا عن هموم أعضاء المجتمع وأفراد الأسرة.

وأما الموضوع الرئيس الذي اعتمدته المنظمات الإسلامية فهو تبنيها لموضوع المرأة بوصفها العمود الفقري للأسرة، وتصديها لمحاولات بعض الحركات النسوية المتطرفة، التي تستهدف فك الارتباط بين المرأة و الأسرة، أو تشجيع الانفراد والانفصال عن الرجال. وميزت كلمات الوفود الإسلامية بين

التقاليد الاجتماعية والقيم الدينية للإسلام، وخصوصا في موضوع ختان المرأة الشائع في أفريقيا.

وقد تميزت اجتماعات المنظمات الطوعية الإسلامية بتنوعها، فضمت مسلمات من الصين ومن جمهوريات آسيا الوسطى، إضافة إلى ممثلات لعدد من الدول الإسلامية. واقتصرت نسبة المحجبات في هذه الاجتماعات على النصف فقط، دون أن يكون الزي موضوعا أو أساسا للمشاركة أو عدمها، ولا محددا لدرجة المشاركة وطبيعتها. فكانت هموم المشاركات في الاجتماعات منصبة على مسائل الأسرة، وبيان حكم الإسلام فيما تطرحه من قضايا ومشكلات، حرصاً على عدم التنازل عن القيم الإسلامية في أجواء الصخب والمزايدات السياسية.

ويعد موضوع النسل والإجهاض من أكثر الموضوعات المثيرة للمنظمات الإسلامية، وقد شاركها الاهتمام بذلك العديد من المنظمات المسيحية، لإصرار مجموعات الضغط على إقرار تنوع الميول الجنسية للمرأة، وحريتها الكاملة في أن تفعل ما تريد بجسدها وقدراتها التناسلية. كما كانت هناك حملة واضحة من بعض المنظمات النسوية التي استهدفت تقاليد المسلمين، حيث شن بعض المتحدثين في لقاءات المنظمات الطوعية هجوماً سافراً على تعاليم الإسلام، وشاركهم بعض النساء من بلدان العالم الإسلامي.

إلا أن وفود الدول الإسلامية المشاركة في المؤتمر قد نجحت، وبالتعاون مع وفود الدول الكاثوليكية، في تعديل صياغة البيان النهائي ووثائقه البرنامجية، فحذفت عبارات كانت تتضمن تأكيد التباين في الطبيعة الجنسية عند النساء، وإقرار مشروعية الشذوذ الجنسي، وقضايا أخرى كادت تعصف بالمؤتمر، واستمرت مناقشتها إلى آخر ساعة من اليوم الأخير.

هذا وقد حرصت وفود الدول الإسلامية على بيان أهمية أثر الأديان في التربية والمجتمع، وإدانة التطرف بكل أشكاله، وخصوصا التطرف المناوئ للمرأة، وكافة أشكال العنف ضدها. كما حرصت هذه الوفود على تثبيت حق المرأة في الإرث وتركت الخوض في تفاصيل هذه العبارة العامة لكي لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية في قوانين الإرث والأحوال الشخصية.

وأما الفاتيكان فقد وقف موقفا معارضا ومحتجا على أشكال تحديد النسل كافة، وخصوصا الإجهاض، الأمر الذي سبب انتقاداً علنياً للبابا من قبل ممثل بيرو.

وقد أدان المؤتمر بشكل واضح كل أشكال الإبادة التي يتعرض لها النساء، مثل الوأد وحرق الزوجات. ودعا المشاركون نساء ورجالاً إلى تجريم وتحريم الاغتصاب الذي يحصل غالبا أثناء الحروب، وإدراجه في قوائم جرائم الحرب المحرمة دوليا.

أما موضوع تحديد النسل وعلاقته بشرعية الإجهاض أو الترويج له، فإن المؤتمر لم يتجاوز فيه ما سبق أن أقره مؤتمر السكان في القاهرة، حيث اكتفي بتأكيد حق المرأة في التخطيط العائلي والإنجاب ومساعدتها في ذلك، على أن تتعهد الدول بمراجعة القوانين التي تجعل من الإجهاض جريمة تستحق العقوبة، واستخدم في هذا الشأن العبارات نفسها التي استخدمت في مؤتمر السكان. كما أدان المؤتمر الإجراءات القسرية في الإجهاض وتحديد النسل، وفي ذلك إشارة واضحة إلى برنامج الصين الحالي في ضبط النسل. إلا أن ذلك كله لم يمنع أغلب وفود الدول الإسلامية من تسجيل تحفظاتها على بعض فقرات الوثيقة، دون أن تصر على تغييرها، وقد كان هذا الموقف المرن محل إشادة من منظمي المؤتمر، الأمر الذي سهل إجازة المؤتمر الوثيقة النهائية التي تزيد على ثلاثمائة صفحة، بالتوافق والإجماع.

ولعل أهم ما تنازلت عنه العشرات من الدول النامية، ومنها الدول الإسلامية، هو القبول بعبارة تضع حقوق الإنسان الأساسية فوق السيادة الوطنية والتباينات الثقافية. إلا أن أهمية موضوع المرأة قد دفعت جميع المشاركين إلى جعل حقوق المرأة جزءا أساسيا من حقوق الإنسان، ووضعها فوق إشكاليات السيادة والتباينات الثقافية للشعوب.

ومهما قلل بعضهم من قيمة نصوص المؤتمر ووثائقه، فإن أهميته تتضح في وضع هموم المرأة على بساط البحث على مستوى دول الأمم المتحدة، ونسج شبكة من آلاف المنظمات الطوعية حول العالم تتولى الحديث باسم تلك الهموم والدفاع عنها. وهذا من شأنه أن يدعم الحركات النسائية ويضاعف ضغوطها داخل بلدانها لتحسين أوضاع النساء المعيشية والتربوية والصحية وغيرها.

وتجدر الإشارة إلى أن جهود المؤتمر وآلاف المشاركات والمشاركين فيه قد انصبت في النهاية على التحري في اختيار الألفاظ والعبارات بحيث تخلو من تبعات قانونية إلزامية على الدول الأعضاء، إلا أنها تعد مؤشرا مهما، وتحدد مسار جماعات الضغط النسوية في بلدانها، لأن وثائق الأمم المتحدة أصبحت تعد مرجعا مهما في عمل المنظمات والأحزاب والساسة إلخ.

وحاولت مجموعات الضغط أن تلزم المؤتمر بوثيقة تمت صياغتها على يد المئات من المنظمات الطوعية عام ١٩٨٠م، ووقعت عليها حوالي مائة دولة، ومثلت مرجعا مهماً لجماعات الضغط. وتعرّف هذه الوثيقة باتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز المضاد للمرأة، إلا أن الأغلبية من وفود الدول المشاركة في المؤتمر لم توقع على هذه الوثيقة، واكتفي ببرنامج العمل الذي تبناه المؤتمر.

لقد أجمعت المنظمات المشاركة في المؤتمر على أن التعليم هو الخطوة الأولى نحو تمكين المرأة من حقوقها، ويليه التمكين الاقتصادي، فضلا عن النصوص الدستورية والقانونية التي تفسح المجال لمشاركة المرأة في الحياة العامة.

وعلى صعيد آخر، اجتمعت كلمة البلدان النامية الممثلة لمحور الجنوب، في مواجهة البلدان الصناعية الممثلة لمحور الشمال، حيث تجلّى التّباين والاختلاف بين الطرفين في مناقشة آثار السياسة الاقتصادية للبلدان الصناعية على المرأة وصحتها وبيئتها. وقد نجحت وفود محور الجنوب، وبتأكيد واضح من المنظمات الطوعية، في جعل المؤتمر يتبنى توصية تدعو إلى مراجعة آثار سياسة الدول الصناعية على المرأة. ويمكن رصد الفوارق الكبرى بين نساء المحورين: الشمال والجنوب، في التباين الواضح - منطلقا ووجهة ـــ بين كلمتي كل من رئيسة وزراء الباكستان، بنظير بوتو، وكلمة السيدة الأميركية الأولى هيلري كلنتن. فقد عبرت بوتو عن هموم البلدان النامية من خلال هموم المرأة، وانتقدت بعض التقاليد المجحفة بحقها وميزت بينها وبين طبيعة الإسلام وعظمته وشموله، ودعت إلى برامج حقيقية للنهوض بالمرأة من خلال النهوض الشامل بالبلدان النامية. أما كلمة هيلري كلنتن فكانت أقرب ما تكون الدعوة لدعم الحملة الانتخابية لزوجها، ودعم الشعارات الأميركية الداعية إلى تنوع الطبيعة

الجنسية عند المرأة، والدفاع عن مطالب جماعات الضغط الأميركية تحت شعار حقوق الإنسان.

ولا بد أخيراً من تسجيل ملاحظات تميز بها مؤتمر المرأة، بالمقارنة مع بقية مؤتمرات الأمم المتحدة. فقد دل المؤتمر على دخول الحركة النسوية مرحلة جديدة، تكاد تتلاشى فيها معالم الحركة النسوية التقليدية في الغرب التي حققت أغراضها، وظهور حركات نسوية جديدة تقوم فيها النساء بعمل متميز في الهموم العامة لشعوبهن. كما اتسمت المشاركات في أعمال المؤتمر وفعالياته المختلفة بقدر عال من الأناة والمرونة والصبر والمثابرة تفوق ما يتصف به طوائف من الرجال في مثل هذه اللقاءات المتطاولة المكثفة. ونحسب أن ما جرى في المؤتمر من مواجهات وما دار فيه من مناقشات وما قدم فيه من طروحات وما تمخض عنه من وثائق وتوصيات، يطرح على القطاع النسائي في مجتمعات المسلمين وتجمعاتهم المختلفة تحديات ذات أبعاد عالمية تستوجب وعيا جديداً وأساليب جديدة في العمل لمواجهتها.

توصيات المؤتمر العربي الثالث للتأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية

تنظيم المعهد العالي للخدمة الاجتماعية بالاسكندرية و المعهد العالمي للفكر الإسلامي٨ - ١٠ ربيع الأول ١٤١٦هـ / ٥ - ٧ أغسطس ١٩٩٥م

أشار المفكرون والسياسيون وكل المشتغلين بقضايا المجتمع وهمومه إلى أهمية البعد الاجتماعي وخطورته، فإليه يرجع الكثير مما يجتاح المجتمع حالياً من مشكلات وظواهر غريبة عليه، حديثة العهد فيه، وفي مقدمتها التطرف والعنف والإرهاب.

بل إن القيادة السياسية كثيراً ما نبهت إلى خطورة ذلك في إعاقة حركة المجتمع وتبديد جهوده، مما يؤدي إلى إجهاض كثير من المخططات التي كانت تستهدف تنمية المجتمع وتقدمه وإزدهاره.

ولاشك أن هذا الأمر ينبغي أن يشكل تحدياً خطيراً أمام الخدمة الاجتماعية، ومن ثم أصبح لزاماً عليها ـ بكل تنظيماتها المهنية والتعليمية وممارسيها ـ أن يصبح شاغلها الشاغل وقضية قضاياها الاهتمام بتلك الظواهر والقضايا والمشكلات، مما يتطلب قدراً أكبر من الجهد في تناولها بالأسلوب العلمي المنهجي، و بشكل فعال يعكس ويؤكد مسؤولياتها بوصفها مهنة هدفها الأول والأسمى الإسهام في ترشيد آليات التغيير في المجتمع وتحريكها لتحقيق طموحاته في التقدم والازدهار.

هذا ونظراً لكون الإسلام شكل ويشكل جوهر النسيج الاجتماعي والثقافي لمجتمعنا، وفي ظل تيار التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ومهن المساعدة

الإنسانية، فإنه من المتعين على الخدمة الاجتماعية أن تتعامل مع تلك الظواهر والقضايا التي يعاني منها المجتمع، في إطار من التكامل بين الفكر الإسلامي الأصيل وواقع الحياة المعاصرة بكل متغيراتها المتناقضة.

وتجدر الإشارة إلى أن طرح قضية التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية لم يكن وليداً حديثاً في التسعينيات، بل إنها ظلت الشغل الشاغل لعدد من القائمين على تعليم الخدمة الاجتماعية منذ أواخر الستينيات، إيماناً منهم بأن أصول المهنة وموجهاتها ذات هوية إسلامية، ثم اتسعت دائرة المنشغلين بها في العقد الأخير من هذا القرن. وترتيباً على ذلك وجدت المهنة أن واجبها إزاء هذه القضية يحتم عليها أن تندمج وتنمو في إطار التيار الشامل للتوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية والإنسانية، وهو التيار الذي نما وأصبح يمثل معلماً علمياً من معالم الاهتمامات المعاصرة للعلوم الاجتماعية ومهن المساعدة الإنسانية.

وفي إطار ما تقدم انتهت فعاليات المؤتمر الثالث لتطوير برامج وخدمات الرعاية الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي إلى بلورة مجموعة من التوصيات نعرضها فيما يأتي:

أولاً : توصيات تتصل بالحفاظ على قوة الدفع الذاتي للتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية:

١ ـ لقد آن الأوان لإنشاء جمعية علمية ثقافية إطاراً رئيسيا يضمن لقضية التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية الاستمرارية، ويمدها بقوة دفع ذاتية تتيح وتهيئ لها الظروف والإمكانات التي تسمح لها بتحقيق الغايات المنشودة منها، المتمثلة في الإسهام الجاد والفاعل في تنمية مجتمعنا وتقدمه وإزدهاره.

٢ ـ أن يناط بهذه الجمعية القيام بالمسؤوليات الآتية:

أ ـ الاهتمام بالتراث العلمي للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية عامة والخدمة الاجتماعية خاصة، وهذا الاهتمام يفرض على هذه الجمعية العناية بما يأتي:

ـ نشر التراث المتراكم الذي أفرزته الحركة منذ بدايتها وحتى وقتنا الحاضر.

- تجميع الخيوط المتناثرة التي تتضمنها الكتابات النظرية المتاحة فيما يتصل بالتصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، حتى يسهل استكمال بناء نظرية عامة للتأصيل الإسلامي في شكل نسق استنباطي متكامل يوجه جميع فروع العلوم الاجتماعية ومهن المساعدة الإنسانية.

ب ـ استكتاب الأساتذة المتخصصين ذوي الرؤى الواضحة للقضية والمؤمنين بها والمتحمسين لها سواء في مجال الخدمة الاجتماعية أو التخصصات والعلوم الأخرى المرتبطة بها.

ج ـ المراجعة التحليلية النقدية للإسهامات والأطروحات المختلفة لتحقيق الاتفاق العام حول قضاياها، على نحو يحقق التكامل بينها من خلال حلقات النقاش والندوات والمؤتمرات العامة، التي من المناسب أن يشارك فيها جمع متميز من الخبراء والمختصين والمهتمين بالقضية.

د ـ إصدار دورية علمية تُعنَى بتسجيل الإسهامات العلمية التي قدمت ـ والتي ستقدم بإذن الله ـ في إطار التأصيل الإسلامي للمهنة، ونشرها على نطاق واسع ليتاح للأساتذة المختصين و الباحثين والممارسين متابعة التطورات المتلاحقة في إطار هذه الحركة والإفادة من معطياتها في خدمة قضايا المجتمع ومواجهة مشكلاته.

٣ ــ رصد التجارب العلمية ذات التوجيه الإسلامي في مجالات الخدمة الاجتماعية، والأنشطة الأهلية الناجحة للنظر في إمكانية الإفادة من معطياتها في تدعيم وترسيخ التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية.

٤ ــ التحليل العلمي والتقويم المستمر للنماذج الناجحة التي يقوم بها المتطوعون في النشاط الأهلي.

٥ ـ بناء نماذج للممارسة في إطار المنظور الإسلامي يعد من المسئوليات الأساسية للجمعية، ويمكنها لتحقيق ذلك أن تقوم بما يأتي:

أ ــ الاستعانة بفريق عمل متخصص من ذوي العلم والخبرة في الخدمة الاجتماعية والتخصصات الأخرى المرتبطة بها للقيام بصوغ هذه النماذج وبنائها.

ب ـ طرح النماذج التي يتم التوصل إليها للتطبيق والاختبار والتقويم في أرض الواقع وصولاً إلى النماذج المثلى الملائمة لظروف مجتمعاتنا.

ج ـ الالتزام بتطبيق هذه النماذج المثلى في مجالات الممارسة المختلفة للخدمة الاجتماعية.

٦ ـ ولما كانت فعالية النماذج لا تتحقق إلا بكفاءة من يطبقها، فإنه لابد من تصميم البرامج المناسبة لتأهيل العناصر القيادية التي ستتولى تطبيق هذه النماذج. ويقترح في هذا الشأن ما يأتي:

أ ـ الاختيار والانتقاء السليم للعناصر الصالحة للقيام بهذه المهمة وفقاً لمعايير يتم الاتفاق عليها مسبقاً.

ب ـ تزويد الكوادر بالأطر النظرية والنماذج العلمية المؤصلة إسلامياً.

ج ـ تدريب الكوادر على تطبيق تلك الأطر والنماذج في منظمات الرعاية الاجتماعية المختلفة.

٧ ـ تصميم التجارب الميدانية بوصفها مشروعات ريادة، وإخضاعها للاختبار، ونشرها بعد ثبوت نجاحها، والنظر في إمكانية تعميمها.

٨ ـ وضع دليل ومعايير لمشروعات الرعاية الاجتماعية وبرامجها وخدماتها التي تتسق والنموذج الإسلامي للممارسة المهنية في الخدمة الاجتماعية.

٩ ـ تنظيم برامج التعليم المستمر للاخصائيين الاجتماعيين والعمل على تنميتهم بكل السبل بالتعاون مع الكليات الجامعية والمعاهد العلمية.

١٠ ـ تحقيق التكامل بين المؤسسات التعليمية للخدمة الاجتماعية ومؤسسات الرعاية، ويشمل ذلك بطبيعة الحال التكامل بين الأكاديميين والممارسين.

ثانيا: توصيات تتعلق بإعداد الاخصائي الاجتماعي:

لما كان الاخصائي الاجتماعي المؤهل فكرياً وخلقياً ومهنياً هو العنصر الفاعل في الممارسة المهنية للخدمة الاجتماعية في مجالاتها المختلفة، فإن المؤتمر، اتساقاً مع التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، يوصي بما يأتي:

١ ـ التدقيق في اختيار طلاب الخدمة الاجتماعية على أساس معايير تضمن اختيار أفضل العناصر الصالحة للمهنة.

٢ ـ إعادة النظر في خطط الدراسة لكليات الخدمة الاجتماعية ومعاهدها مع التأكيد على:

أ ـ زيادة عدد الساعات المخصصة للشريعة والثقافة الإسلامية لتشمل غالبية سنوات الدراسة والتأكيد على أن يقوم بتدريسها نخبة مختارة من المتخصصين.

ب ـ تدريس تاريخ الرعاية الاجتماعية في الحضارة الإسلامية بعمق أكثر وإحاطة أشمل.

ج ـ دراسة نماذج الرعاية الاجتماعية ومؤسساتها التي كانت منتشرة في المجتمع المسلم على تتابع عصوره التاريخية واختلاف أمصاره.

٣ ـ لما كان التدريب الميداني هو الرافد الثاني الأهم في إعداد الاخصائي الاجتماعي فإنه يجب:

أ ـ اختيار بعض المؤسسات الاجتماعية الأهلية ذات البرامج الناجحة لتكون مجالاً لتدريب الطلاب.

ب ـ إحياء مهمة المسجد بوصفه مؤسسة اجتماعية مسؤولة عن رعاية المجتمع المحيط، وتدعيم ذلك من خلال برنامج معد خصيصاً يكون لطلاب التدريب فيه مهمة مهنية واضحة المعالم.

ج ـ تدعيم لجان الزكاة بالمساجد بالملاكات الفنية من الاخصائيين الاجتماعيين وطلاب التدريب الميداني لمساعدتها على القيام بوظيفتها في ضوء المعطيات والاجتهادات العلمية الشرعية المتصلة بتنظيم الزكاة وجبايتها وإنفاقها.

٤ ـ عقد ندوات وحلقات نقاش مشتركة بين أساتذة العلوم الشرعية وأساتذة الخدمة الاجتماعية لتحقيق التكامل والتواصل العلمي والفكري بينهم، في إطار التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية عامة، والخدمة الاجتماعية خاصة.

٥ ـ الاهتمام بالمراجع والمكتبات، مع توفير القدر المناسب من كتب التراث العلمي المرتبط بالتأصيل الإسلامي للمعرفة في مكتبات الكليات والمعاهد، خدمة للباحثين والدارسين.

٦ ـ الاهتمام بحركة الترجمة والانفتاح على الفكر الغربي ونقله إلى اللغة العربية حتى يمكن إجراء الدراسات المقارنة.

ثالثاً: توصيات ترتبط بالبحوث والدراسات الميدانية:

لما كان تقدم أي علم أو مهنة يقوم على التراكم المعرفي لخبراته وتجاربه، فإن ذلك يدفعنا إلى تأكيد أهمية البحث العلمي الجاد والهادف، وفي إطار ذلك يوصي المؤتمر بما يأتي:

١ ـ ضرورة توجيه البحوث الميدانية ـ ومنها بحوث الماجستير والدكتوراه ـ إلى موضوعات تخدم قضية التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، وذلك في إطار استراتيجية واضحة ومحددة، مع التأكيد على أهمية الإشراف المشترك على الرسائل والبحوث من أساتذة الخدمة الاجتماعية والأساتذة المتخصصين في العلوم الشرعية.

٢ ـ إعطاء الأولوية لقضايا التأصيل الإسلامي الملحة وفقاً لظروف المجتمع ومشكلاته الراهنة.

٣ ـ الاهتمام بالبحوث والتجارب الميدانية للتدخل المهني للخدمة الاجتماعية.

٤ ـ تنظيم المسابقات ورصد الحوافز تشجيعا للباحثين الذين يسهمون ببحوثهم في خدمة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية.

٥ ـ تيسير نشر البحوث المتميزة.

٦ ـ الاهتمام بغرس روح الفريق بين الباحثين مع تشكيل فرق بحثية ومؤقتة حسب طبيعة القضايا البحثية المطروحة.

رابعاً: توصيات تتصل بالمنهج والأدوات:

١ ـ تأكيد أهمية طرح قضية المنهج طرحاً يتناسب مع ما تمثله من أهمية وما يكتنفها من تعقيد، مع تحبيذ تخصيص ندوة علمية أو أكثر لمناقشة هذه القضية وتبادل الأفكار والآراء حولها، ليسهم فيها كافة الأطراف، والانتهاء إلى تكوين فريق بحثي يُعنى بتناول الجوانب المختلفة لهذه القضية حتى يتسنى الوصول إلى تحديد الملامح الرئيسة لهذا المنهج وضوابط استخدامه.

٢ ـ الاهتمام بتكشيف الكتابات العلمية المتعلقة بالتراث الإسلامي ومعطيات الكتاب والسنة، وكذلك الدراسات الإسلامية المعاصرة ليتسنى تيسير الإفادة للباحثين في مجال التأصيل الإسلامي.

٣ ـ بذل مزيد من الجهود للتوصل إلى آليات التعامل مع الجانب الروحي للإنسان دراسة وقياساً وتدخلاً على المستويات كافة من المنظور الإسلامي.

٤ ـ الاهتمام بدارسة الجهود والإسهامات العلمية للعلماء المسلمين المتقدمين خاصة في المجالات المرتبطة بالخدمة الاجتماعية (النفسية والاجتماعية)، وكيفية الإفادة منها في التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية فكراً وممارسة.

٥ ـ إعادة النظر في الوسائل والأدوات البحثية الحالية والاهتمام ببناء أدوات جديدة أو تطوير القائم منها بما يتسق وطبيعة التصور الإسلامي.

خامساً : توصيات عامة:

١ ـ دعوة كل الأجهزة المعنية في المجتمع لدعم التأصيل الإسلامي في فروع المعرفة الاجتماعية والإنسانية كافة، بما يسهم في توعية المجتمع وتثقيفه إسلامياً، على أساس أنّ ذلك يمثل الخط الدفاعي الأول ضد ما يواجهه المجتمع من مشكلات وظواهر تعوق مسيرته، ومن أبرزها التطرف والإرهاب والعنف.

٢ ـ دعوة الأجهزة المسؤولة لكي تقوم بمسؤولياتها بالنسبة لفريضة الزكاة تشريعاً، وتنظيماً، وجباية، وإنفاقاً، على النحو الذي يحقق التكافل الاجتماعي في مجتمعاتنا الإسلامية بالشكل الذي أراده الشارع وحددته سنة المصطفى صلى الله عليه وسلم.

٣ ـ العمل على إيجاد صيغ جديدة للتعاون البناء بين كل الأجهزة المسؤولة عن رعاية الشباب ومعاهد وكليات الخدمة الاجتماعية، بحيث يسفر هذا التعاون عن وضع سياسات وخطط وبرامج متنوعة، تستهدف إعادة بناء شباب الأمة على أساس إسلامي صحيح، وقاية لهم من شتى

ألوان الانحراف، واستفادة من طاقاتهم في دفع حركة التنمية والبناء في المجتمع.

٤ ـ دعوة الأجهزة المعنية إلى إدخال مقررات دينية متكاملة للطلاب في جميع مراحل التعليم لاسيما مرحل التعليم الأساسي بهدف تزويدهم بالقيم الإسلامية وبناء الوعي الإسلامي الصحيح.

٥ ـ دعوة أجهزة الإعلام المختلفة المسموعة والمرئية والمقروؤة لكي تعطي مساحة أكبر من برامجها لتنمية الوعي الإسلامي في جوانب الحياة كافة.

٦ ـ السعي إلى تنظيم مؤتمر دوري سنوي يتناول قضايا وبحوث التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية وللعلوم الاجتماعية المرتبطة بها.

٧ ـ يقترح المؤتمرون أن يكون موضوع المؤتمر القادم "التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية: البحوث الواقية والتطبيقات العملية".

Islāmīyat al Ma'rifah إسلامية المعرفة

Subscription Order Form قسيمة اشتراك

Name: .... الاسم:
Address: .... العنوان:
City: ....
Country:..............................**Post Code**..............................
Tel.:.............................. **Fax:**..............................

قيمة الاشتراك (أربعة أعداد في السنة)

☐ (١) الطلاب: – ماليزيا: عشرون (٢٠) رنكت.
– البلدان العربية: عشرة (١٠) دولارات أمريكية.
– بقية البلدان: ثلاثون (٣٠) دولارًا أمريكيًا.

☐ (٢) الأفراد: – ماليزيا: أربعون (٤٠) رنكت.
– البلدان العربية: عشرون (٢٠) دولارًا أمريكيًا.
– بقية البلدان: ثلاثون (٣٠) دولارًا أمريكيًا.

☐ (٣) المؤسسات: – ماليزيا: ثمانون (٨٠) رنكت.
– البلدان العربية: أربعون (٤٠) دولارًا أمريكيًا.
– بقية البلدان: ستون (٦٠) دولارًا أمريكيًا.

☐ مرفق صك بالمبلغ ☐ الرجاء التكرم بإرسال فاتورة بقيمة الاشتراك

Islāmīyat al Ma'rifah إسلامية المعرفة

Subscription Order Form قسيمة اشتراك

Name:.. الاسم:
Address:.. العنوان:
City:..
Country:..............................**Post Code**..............................
Tel.:.............................. **Fax:**..............................

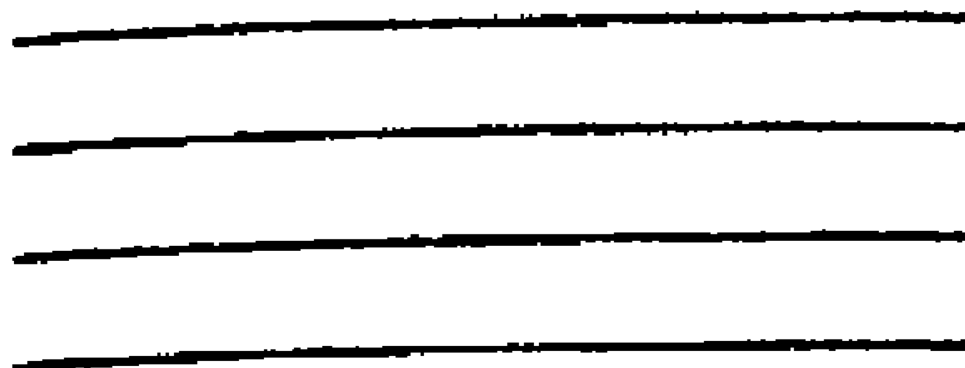
قيمة الاشتراك (أربعة أعداد في السنة)

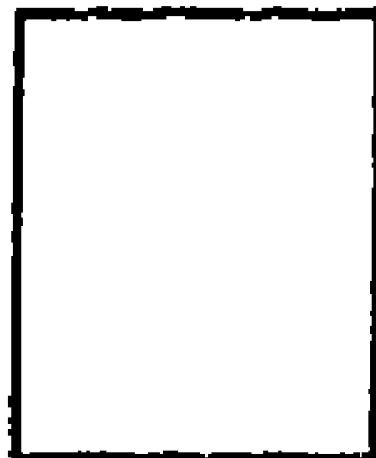
☐ (١) الطلاب: – ماليزيا: عشرون (٢٠) رنكت.
– البلدان العربية: عشرة (١٠) دولارات أمريكية.
– بقية البلدان: ثلاثون (٣٠) دولارًا أمريكيًا.

☐ (٢) الأفراد: – ماليزيا: أربعون (٤٠) رنكت.
– البلدان العربية: عشرون (٢٠) دولارًا أمريكيًا.
– بقية البلدان: ثلاثون (٣٠) دولارًا أمريكيًا.

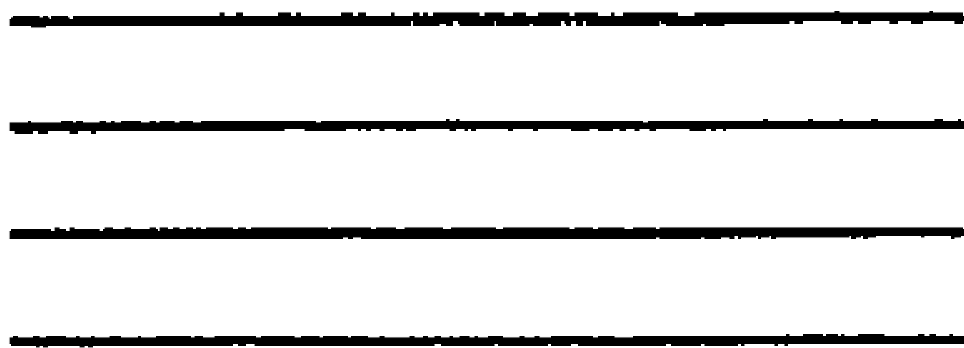
☐ (٣) المؤسسات: – ماليزيا: ثمانون (٨٠) رنكت.
– البلدان العربية: أربعون (٤٠) دولارًا أمريكيًا.
– بقية البلدان: ستون (٦٠) دولارًا أمريكيًا.

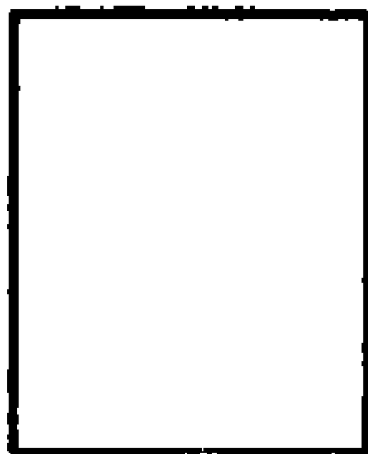
☐ مرفق صك بالمبلغ ☐ الرجاء التكرم بإرسال فاتورة بقيمة الاشتراك





The Editor, ***Islāmīyat al Ma'rifah***
International Institute of Islamic thought, Malaysia
IIUM, P. O. Box 70 Jalan Sultan
46700 Petaling Jaya, Selangor, Malaysia





The Editor, ***Islāmīyat al Ma'rifah***
International Institute of Islamic thought, Malaysia
IIUM, P. O. Box 70 Jalan Sultan
46700 Petaling Jaya, Selangor, Malaysia

Islāmiyat al Ma‘rifah